



Intersticios

FILOSOFÍA • ARTE • RELIGIÓN

Publicación Semestral de Filosofía
de la Universidad Intercontinental

ISSN 1665-7551

MÉXICO • ENERO-DICIEMBRE 2019 • AÑO 23 • NÚM. 50-51

Filosofía **Tomista**


Intersticios
FILOSOFÍA • ARTE • RELIGIÓN


DUCIT ET DOCET
UNIVERSIDAD
INTERCONTINENTAL

La revista *Intersticios* del programa académico de Filosofía, Instituto Intercontinental de Misionología de la Universidad Intercontinental, es un proyecto editorial que se interesa en fomentar el encuentro y la profundización de las ideas que nos anteceden, así como en producir y desarrollar nuevas vertientes de pensamiento y discusión. Cada uno de sus volúmenes recorre y suscita las zonas de encuentro de la filosofía (sección monográfica), el arte y la religión (tercera sección) consigo mismos y entre sí, al tiempo que busca no sólo la convivencia entre la filosofía de la cultura, la hermenéutica filosófica, el pensamiento de inspiración cristiana y la tradición clásica (*Dossier*), sino también un nuevo resultado teórico irreductible a cada una de las líneas por separado. Éste es nuestro perfil teórico, que insiste en el tema principal de la apertura al decir del otro, como reto común a estas mismas expresiones teóricas que así contienen en su propio estatus discursivo la múltiple determinación de los intersticios: los mismos que la revista en su conjunto reconoce como la marca tensional de los tiempos de hoy, y para la que la filosofía, el arte y la religión no pueden menos que promover un plus de sentido y creatividad.





Rector
Mtro. Bernardo Ardavín Migoni

Vicerrector Académico
Mtro. Hugo Antonio Avendaño Contreras

Dirección General de Administración y Finanzas
Ing. Raúl Navarro Garza

Dirección General de Formación Integral
Mtro. Juan Francisco Torres Ibarra

Instituto Intercontinental de Misionología
Mtro. David Félix Uribe García

Los artículos presentados en esta publicación son sometidos a doble dictamen ciego. El contenido es responsabilidad exclusiva de sus autores.

Intersticios se incluye en los siguientes índices: Citas Latinoamericanas en Ciencias Sociales y Humanidades (Clase); Consejo Nacional para la Cultura y las Artes (Conaculta); Base de datos de Revistas de Filosofía (Filos); Centro de Recursos Documentales e Informáticos de la oei; Sistema Regional de Información en Línea para Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal (Latindex), y Elton B. Stephens Company (Ebsco).

Correspondencia y suscripciones:
UIC, Universidad Intercontinental, A. C., Insurgentes Sur 4303, C. P. 14420, Alcaldía Tlalpan, Ciudad de México. Tel. 5573 8544, ext. 4446. Fax 5487 1356. Correo electrónico: intersticios@uic.edu.mx

Precio por ejemplar: $120.00 MXN
Suscripción anual (dos números): $240.00 (residentes en México)
$45.00 USD (extranjero). Más gastos de envío.

Revisión de estilo: Eva González Pérez, Karemm Danel Villegas y Cindy Alejandra Luna González
Diseño y formación: Martha Olvera Castro

Año 23, núm. 50-51, enero-diciembre 2019.

Director académico: Ramiro A. Gómez Arzapalo Dorantes.
Coordinador del número: Rubén Betancourt García.
Coordinador de Publicaciones: Camilo de la Vega Membrillo.

Intersticios es una publicación semestral de la UIC Universidad Intercontinental A. C. Editor responsable: Camilo de la Vega Membrillo. Número de certificado de la reserva otorgado por el Instituto Nacional de Derechos de Autor: 04-2003-031713005200-102. Número de Certificado de Licitud de Título: 12786. Número de Certificado de Licitud de Contenido: 10358. Asignación del ISSN: 1665-7551. Dirección: Insurgentes Sur 4135 y 4303, Santa Úrsula Xitla, C. P. 14420, Alcaldía Tlalpan, Ciudad de México. Distribuidor: UIC, Universidad Intercontinental, A. C., Insurgentes sur 4135 y 4303, Santa Úrsula Xitla, C. P. 14420, Tlalpan, Ciudad de México. Imprenta: Ultradigital Press, S. A. de C. V., Centeno 195, col. Valle del Sur, del. Iztapalapa, Ciudad de México. La edición de este número consta de un tiraje de 500 ejemplares, que se terminaron de imprimir en abril de 2018.

Índice

PRESENTACIÓN

El pasado 22 de agosto, durante el Claustro Universitario, el maestro Bernardo Ardavín Migoni, rector de la universidad, resaltó dos de los acontecimientos más importantes. El primero fue la alianza con la UPAEP, acerca de la cual destacó los desafiantes retos y las metas alcanzadas desde hace cinco años. El otro acontecimiento fue la celebración del 70 aniversario de los Misioneros de Guadalupe (MG), fundadores de nuestra casa de estudios.

El padre Raúl Ibarra Hernández, MG, recordó que, en 1949, fueron los Obispos de México quienes fundaron en la Basílica del Tepeyac, el Seminario Mexicano para las Misiones Extranjeras, que abrió sus puertas en la villa de Tlalpan, hoy, Universidad Intercontinental. También señaló a la universidad como una institución misionera, abierta al mundo de hoy, ya que ha formado generaciones de profesionales auténticos, en diferentes disciplinas del saber humano para el bien de nuestra sociedad.

Siguiendo el ideario de nuestra universidad de ser un espacio abierto a la reflexión y a la creación de nuevas vertientes de discusión, el tema elegido para el número 50 de la revista *Intersticios*, versa sobre la filosofía tomista. Con la convicción de que la Universidad Intercontinental cuenta con un modelo educativo que confía en la pertinencia del humanismo cristiano, pues dicho principio da un carácter de especificidad a la educación que aquí se imparte, ya que garantiza la centralidad del ser humano y su sentido de trascendencia en el mundo y evita que quien se prepara para la vida profesional se reduzca a ser un receptor de conocimientos.

Recurrir a la teoría de Tomás de Aquino no es un retroceso a la época equivocadamente llamada *obscurantista*, o volver la mirada a lo "caduco", ni tampoco traer al presente una filosofía cristiana que no tiene nada que aportar por ser aristotélica. Al contrario: si la iglesia católica pide que se tome al aquinate como el fundamento de los estudios, es porque su doctrina es actual e incluso renovadora, puesto que se encuentra abierta a futuras aportaciones de las ciencias y del pensar humano.

Es erróneo pensar que la doctrina filosófica y teológica de Tomás es algo cerrado o que "canoniza" la Iglesia; empero, es aquella que posibilita el horizonte de comprensión para dialogar con el pensamiento filosófico actual.

Mantener lo anterior no es una imposición del Magisterio ni una necedad de recuperar al santo cristiano más grande del Medioevo, sino una convicción adquirida con años de estudio e investigación. Ya que el pensamiento filosófico tomista ha resurgido gracias a los avances de las ciencias humanas y a la recuperación de los fundamentos de metafísica, antropología, ética y política.

También es una reivindicación en el pensamiento y en la esencia de las cosas, pues consiste en volver a ver al hombre con dignidad, lo cual lo coloca en lo más alto de los seres y, por consiguiente, se vuelve capaz de mirar más allá de su entorno, sin perder los pies de lo real y de los grandes problemas que le aquejan.

Sin más, se procederá a explicar brevemente las contribuciones que, para este número, profesores e investigadores nos invitan a dialogar.

La primera parte corresponde a la sección monográfica e inicia con un estudio sobre el *verbo mental* en la gnoseología de Tomás de Aquino. Ahí, el autor muestra la importancia de recurrir al pensamiento original del aquinate como punto de partida o fundamentación metafísica, omitido frecuentemente por la filosofía actual en la búsqueda de la verdad.

Cada uno de los apartados del artículo llevan un hilo conductor que lleva a concluir la necesidad de utilizar la filosofía en la reflexión teológica, así como el rescate de las nociones del verbo mental para la filosofía del lenguaje actual y la revalorización de una ontología de la palabra dentro del discurso filosófico. La estrategia metodológica llevó al análisis del texto latino y su adecuada interpretación.

El segundo artículo, titulado "Tomás de Aquino y Leibniz…" corresponde a Ricardo Rivas, donde expone un diálogo entre Tomás de Aquino y Leibniz. Su objetivo es señalar los puntos de convergencia entre ambos filósofos, aplicando dicho principio como recurso metodológico para argumentar en favor de la existencia de Dios. Quedará a consideración del lector valorar la argumentación de las tendencias escépticas y agnósticas de la Modernidad con respecto a la versión clásica y medieval.

El artículo tercero corresponde a Cipriano Sánchez, quien se basa en el concepto de *participación* del filósofo italiano Cornelio Fabro. Con esta idea sostiene que la originalidad del tomismo actual radica en la síntesis armónica del platonismo y aristotelismo.

Al mismo tiempo, integra el vínculo metafísico de acto y potencia con la participación, para finalmente, mostrar dicha teoría como culmen de la aportación a la filosofía.

El siguiente artículo es una investigación de Jorge Luis Ortiz, acerca del tema de la pobreza desde dos perspectivas: los cátaros y Tomás de Aquino. Suceso entendido de manera distinta, provoca diversos planteamientos

metafísicos y, por consecuencia, en la visión de las problemáticas que persisten hasta el día de hoy.

El artículo quinto es un análisis del texto *De magistro*, de Tomás de Aquino, donde Diego Aurelio Barragán considera prudente aplicar los elementos de causalidad y potencialidad al proceso de enseñanza del maestro y a la inteligencia del alumno. Bajo esta directriz, el autor confronta la metodología de Paulo Freire con el modelo educativo tradicional y nos invita a reflexionar en la aplicación tomista a los nuevos modelos educativos y a cuestionarnos también sobre el papel del alumno dentro del aula.

El último artículo de esta sección está a cargo de Jesús Ayaquica, quien habla del tema de la felicidad desde la perspectiva de Tomás de Aquino confrontándolo con el pensamiento desarrollado por Sigmund Freud. Dicho artículo dialoga con ambos autores que parecen ser antagónicos; empero, sus aportaciones los ubican dentro de la misma teoría filosófica denominada *eudemonismo*.

La segunda sección —*Dossier*— se compone de seis artículos. Mientras el primero presenta una interpretación fenomenológica desde Agustín de Hipona, el segundo y el tercero versan sobre temas similares en torno a la ética de Emmanuel Levinas, y los dos siguientes abordan problemáticas éticas actuales y de modelos de estudio distintos. Veamos uno por uno.

El primer artículo está a cargo de Lucero González, quien, como ya señalamos, realiza una interpretación fenomenológica del deseo, el tiempo y el ser en la antropología de san Agustín. Su tesis es demostrar que sólo el deseo de Dios puede hacer feliz al hombre, bajo cuatro supuestos: el deseo de su ser, la existencia como algo inestable, la vida mortal como un continuo correr hacia la muerte y la satisfacción del deseo que se alcanza al trascender la temporalidad de la existencia.

El segundo artículo corresponde a Gabriel Fierro, quien hace una reflexión sobre la influencia de Emmanuel Levinas en la historia, argumentando que, la filosofía del "otro" influyó en la coyuntura de la visión de los "otros" sujetos históricos. De ahí, su influencia en la filosofía de Miguel León-Portilla y Luis Villoro.

Bajo este contexto, en el artículo se concluye la reconciliación de México con su pasado y con su diversidad, es decir, la necesidad de convivir con el otro, aquel considerado por excelencia, diferente, o sea, el indígena.

En el tercer artículo, titulado "La interculturalidad desde Emmanuel Levinas", Luis Fernando Botero realiza un estudio sobre la propuesta filosófica, ética y antropológica, intentando reforzar elementos de interculturalidad. Se toma en cuenta el Yo y el Otro, para la relación sujeto-objeto, heredada del pensamiento occidental, pero aplicada a la realidad latinoamericana.

Ma. Elizabeth de los Ríos analiza el origen histórico de la teoría *queer* en el cuarto artículo, con el propósito de hacer una reflexión, así como, señalar posibles contradicciones y resaltar los aspectos positivos. Para fortalecer su crítica, la autora dialoga con el pensamiento en torno a los postulados y alcances éticos de dicha teoría.

El quinto artículo de la sección está a cargo de Nora Ricalde, quien muestra algunas aportaciones de la mujer a la mística cristiana mediante procesos intelectuales de la Edad Media, Renacimiento, y final del siglo XVI. Su tesis argumenta la aportación cultural de la mujer a contextos sagrados, tanto en la antropología, la teología dogmática y la teología moral.

La sección cierra con la propuesta de Tristano Volpato, sobre tres elementos fundamentales del reconocimiento como forma de impulsar la integración y la visibilización de las minorías culturales nacionales. El trabajo presenta la estructura de una investigación teórico-empírica desarrollada en tres comunidades afrodescendientes de la Costa Chica de Oaxaca, muestra errores metodológicos del levantamiento que el INEGI llevó a cabo *in loco*, durante el intercenso 2015, y cierra presentando la metodología *per se* empleada para el estudio de campo.

Por otra parte, en la sección de Arte y Religión, se exponen temáticas contextualizadas del significado de la religión. Así, el primer artículo corresponde a Teresa Valenzuela, donde destaca la propuesta de Thomas Merton, quien convoca a un proceso de interioridad, postura relevante para la vida de cualquier cristiano.

De esta manera, la autora propone el uso de la oración para fortalecer la experiencia de Dios, además de ser un proceso autotrascendente y humanizador. Su tesis concluye la exploración de realidades éticas y políticas, reconstruidas desde la identidad con Cristo.

El siguiente artículo es de Anna María Fernández, quien profundiza en la contextualización de la Virgen de los Dolores de Xaltocan en Xochimilco, Ciudad de México. Su enfoque metodológico es un trabajo de campo que incluye entrevistas a devotas y representantes de la institución religiosa, donde destaca la similitud de características históricas y sociales en la República Mexicana.

El tercer artículo versa acerca de las identidades sociales y su relación con el apego socioterritorial. Esta investigación corresponde a Alex Ramón Castellanos y se sitúa en la zona geográfica de migrantes indígenas en el estado de Sonora. Además, de presentar un breve acercamiento al proceso de construcción de lugares de dichos grupos, a los que el autor llama *asentimentos* y *radicantes*.

En el artículo titulado "La nobleza india de Malinalco frente al proceso de hispanización", los autores Gerardo González y Felipe Santiago analizan un caso inédito en virtud del documento de la congregación de Malinalco,

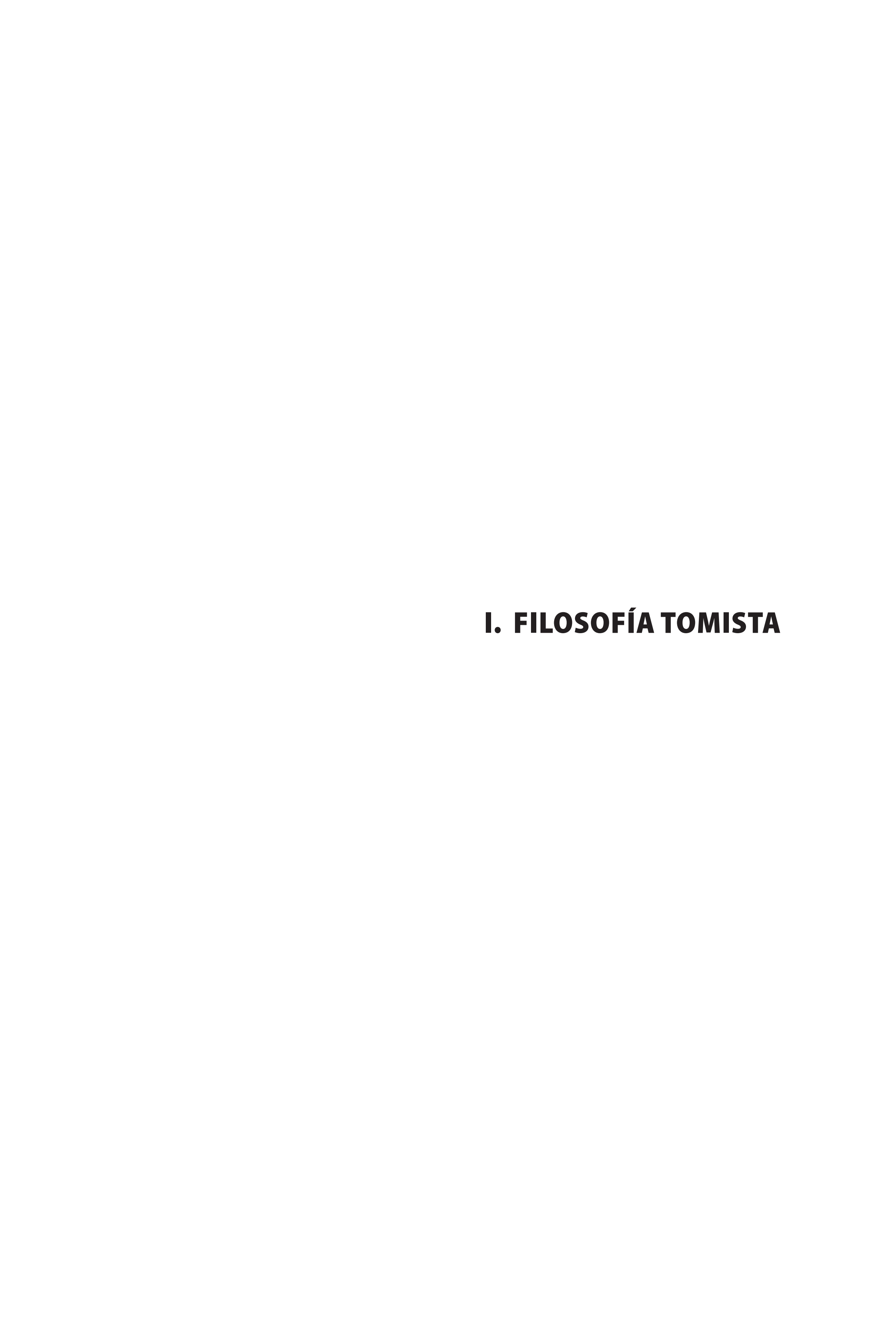
la cual redefinió la propiedad india y las estancias primigenias. A partir de ello, se resignifica la identidad tanto indígena como de los barrios. Hasta el momento, no hay una investigación que trate directamente el testimonio del proceso congregacional.

En la sección de Reseñas y Noticias, se presentan los últimos acontecimientos más relevantes para la comunidad universitaria. El primero es, como ya se mencionó, la celebración de los 70 años de los Misioneros de Guadalupe y siguiendo con ello, la presentación de la historia gráfica de la fundación MG. Titulada *Tras las huellas de Dios. Camino al encuentro,* muestra su importancia, identidad pastoral y universitaria dentro de la iglesia católica.

Finalmente, en la carpeta gráfica, la última sección de la revista, Ramiro Gómez Arzapalo presenta una colección de imágenes de rostros moches —cultura arqueológica de Perú—, finamente trabajada con cerámica multicolor. Revelan aquellos rostros indígenas prehispánicos atrapados en la obra que perdura hasta nuestros días.

Cabe mencionar que el compendio de dichos artículos es resultado de una labor ardua, ya que los autores han analizado sus textos con la convicción de que el trabajo colectivo es el apoyo mutuo que se necesita para mejorar las realidades.

Rubén Betancourt García



I. FILOSOFÍA TOMISTA

EL *VERBO MENTAL* EN LA GNOSEOLOGÍA DE TOMÁS DE AQUINO

Rubén Betancourt García*

RESUMEN: El objetivo general del presente artículo es determinar los presupuestos filosófico-teológicos en torno a la comprensión de la persona del Verbo en el pensamiento filosófico de Tomás de Aquino, llamada *metafísica del Logos*, que fundamenta decididamente el mundo en la inteligencia creadora de Dios. La doctrina del aquinate representa un extraordinario esfuerzo por mostrar la capacidad intelectual humana para la consecución de la verdad. La ilustración del significado del *verbo,* en lo que constituye la facultad racional humana, permitirá la atribución de tal nombre a Dios y, por lo tanto, el lugar de la criatura en el conocimiento divino: la perspectiva teológica y la estrictamente metafísica.

ABSTRACT: The general aim of this article is to determine the philosophical-theological presuppositions around the understanding of the person of the Word in the philosophical thought of Thomas Aquinas, called "metaphysics of the Logos", which resolutely bases the world on the creative intelligence of God. The Aquinate doctrine represents an extraordinary effort to show human intellectual capacity for the attainment of the truth. The illustration of the meaning of the "verb" in what constitutes the human rational faculty, will allow the attribution of such a name to God, and, therefore, the place of the creature in divine knowledge: the theological perspective and the strictly metaphysical.

* Universidad Intercontinental, México.

Palabras clave
Verbo mental, conocimiento humano, metafísica, fe, racionalidad, Tomás de Aquino.

Keywords
Mental verb, human knowledge, metaphysics, faith, rationality, Thomas Aquinas.

La gnoseología elaborada por Tomás de Aquino contiene una vertiente de originalidad como punto de partida o de fundamentación metafísica, la cual ha sido omitida frecuentemente; no sólo por escuelas de pensamiento filosóficas actuales, sino por la misma filosofía cristiana dentro de los centros de estudios eclesiásticos. La noción de *verbo* se encuentra en el análisis de todo proceso cognoscitivo racional; de ahí que la comprensión del Verbo divino incluya una consideración detenida de la naturaleza del conocimiento humano y la producción, por parte de éste, de un *verbo* o *concepto mental*, requerida en todo acto de conocer. Ésa es una de nuestras convicciones: toda acción de entender requiere un verbo, verbo que es término de ésta y donde halla su cumplimiento la operación intelectual.[1]

La cuestión de la intelección y del verbo mental es, de una manera bastante típica, una de las que han sido más abundante y diversamente abordadas y tratadas en la escuela tomista. No es la intención en este momento explicitar la entera metafísica del conocimiento subyacente a la doctrina del concepto en Tomás de Aquino, sino presentar aquellos elementos de la noética tomista que permitan dilucidar lo que es la *metafísica del Logos*, a fin de comprender el lugar o estatuto de la criatura en el conocimiento del Absoluto. Y el verbo es, además, *procedens ab alio*, por lo que mantiene una distinción real con aquello que lo engendra: "El mismo concepto mental implica procedencia de otro, esto es, del conocimiento del que concibe; o, de un modo sintético. El verbo comporta la manifestación y también un proceso real de una cosa a partir de la otra".[2]

Es doctrina tomista que la razón de manifestación se encuentra siempre ligada, *per se*, a la actividad intelectiva, y compete máximamente a la noción de verbo.[3] Ordinariamente, la noción de manifestación suele ir liga-

[1] *Cfr*. Tomás de Aquino, *Comentario al libro de Aristóteles Sobre la interpretación*, 16b19, Pamplona, eunsa 1999, p. 68.

[2] Juan Fernando Sellés, "Introducción", en T. de Aquino, *Sobre el Verbo. Comentario al prólogo del Evangelio de San Juan*, Pamplona, eunsa, 2005, p. 14.

[3] *Cfr*. Valente Balaguer, "Jesucristo", en César Izquierdo (dir.), *Diccionario de Teología*, Pamplona, eunsa, p. 524.

da a la palabra pronunciada por medio de la voz. Sin embargo, recuerda el aquinate,[4] esa manifestación va precedida de otra, que es la manifestación a sí mismo, la cual se hace por medio del corazón, y esta manifestación precede a la otra; y por ello el *verbo interior* es denominado *verbo* prioritariamente. Entonces, y de modo análogo, así como el verbo interior manifiesta al cognoscente, el Verbo divino es la manifestación de Dios mismo; de ahí que el Verbo eterno se compara al verbo del corazón, según la verdadera naturaleza del verbo interior.[5]

Cada uno de los elementos mencionados en los párrafos anteriores se presentará en este artículo de manera sistemática y reflexiva. Éstos nos posibilitarán la mejor comprensión de la doctrina sobre el Verbo encarnado desde la perspectiva tomista.

La fe y la razón ante el conocimiento de Dios[6]

Para Tomás de Aquino, la fe presupone el conocimiento racional, como la gracia presupone la naturaleza, y es aristotélico en filosofía por motivaciones teológicas, como enseña el Concilio Vaticano II: "se ve más claramente cómo la fe y la razón tienden, armónicamente, hacia la misma verdad, siendo, en esto, las enseñanzas de los Doctores de la Iglesia y, de modo especial, de santo Tomás de Aquino".[7] Aun cuando el aquinate comentó la mayoría de los escritos aristotélicos, no quiere decir que sea propiamente un filósofo, pues su intención de retomar conceptos aristotélicos y platónicos fue para comprender mejor la Revelación. Ésa fue su opción desde el inicio de sus estudios eclesiásticos.

La síntesis filosófica del aquinate no podría comprenderse olvidando las líneas de influencia del Misterio revelado sobre su reflexión racional, precisamente porque Tomás de Aquino es el doctor "encarnacionista" por antonomasia.[8] Hay en él una armónica coherencia sintética, en la que se conexionan y relacionan inseparablemente los conocimientos teológicos

[4] *Cfr. Super sent.*, lib. 3, d. 1, q. 1, a. 2, co.

[5] *Cfr. Super Io*, cap. 11, p. 126.

[6] Para entender mejor las aportaciones referentes a la relación de fe y razón, pueden leerse, a manera de punto de partida, dos textos de Francisco Canals Vidal: en la conferencia dada en Barcelona, en el Congreso de la sección española de la SITA (12-14 septiembre de 2002), *Unidad según Síntesis*, y *Lección Magistral*, leído por el profesor F. Canals Vidal en el acto de investidura como doctor *honoris causa* por la Universidad Abat Oliba, el 21 de abril de 2005.

[7] Concilio Vaticano II, *Gravissimum educationis munus*, núm. 10.

[8] En cuanto al tema de la encarnación, puede consultarse el artículo de F. Canals Vidal, "La encarnación redentora, principio fundamental de la concepción católica de la vida", *Verbo*, núm. 417-418, 2003, pp. 649-662.

y filosóficos, como se patentiza a lo largo de todas sus obras, incluso en aquellas de índole bíblica y homilética. Su sistema de pensamiento ayuda a evitar doctrinas erróneas que impiden pensar el Misterio revelado desde la perspectiva en que Dios lo ha instituido y comunicado. De ahí la insistencia del Magisterio, recomendando su sistema doctrinal como una plataforma firme y consistente, capaz de soportar cualquier embate filosófico.

El Concilio Vaticano I[9] recurrió a la autoridad de Tomás de Aquino como defensa contra las tendencias de tradicionalismo y fideísmo, negadoras de la capacidad natural del hombre para alcanzar el conocimiento de Dios: "Como la gracia presupone la naturaleza, la fe presupone el conocimiento natural".[10] Y porque la gracia perfecciona la naturaleza, la razón natural ha de servir a la fe. No es extraño, pues, que dentro de la formación eclesiástica se mantenga a la doctrina tomista como aquella que estructura el pensamiento y ayuda a formular con claridad la teología; sin embargo, parece que no todas las instituciones de educación superior inspiradas por la doctrina cristiana siguen a Tomás de Aquino de manera esencial, lo cual se comprueba con la poca producción científica en los seminarios y en las universidades católicas.

Por ello, dentro de la filosofía cristiana, se reconoce que la teología ha de usar la autoridad de los filósofos que conocieron la verdad por razón natural: "La fe presupone el conocimiento natural como la gracia presupone la naturaleza y como la perfección presupone lo perfectible".[11] Desgraciadamente, existen académicos que ven la doctrina tomista como superada en todos los aspectos del saber humano. De esta concepción reductivista, surge la crítica desmedida al decir que Tomás de Aquino es para otra época y que, como pieza arqueológica, no se mantiene en la actualidad.

Definitivamente, para gran parte de los estudiosos de Tomás de Aquino, es él quien ha edificado una sólida síntesis entre las verdades filosóficas ciertas y las verdades reveladas. Por ejemplo, éstas son algunas de las temáticas que se mantienen en el tiempo y se aplican dentro del lenguaje de la escritura en su pensamiento metafísico: Dios, Ser subsistente; Dios Viviente; la perfección y bondad en las criaturas, participación del bien divino; el hombre, imagen de Dios; la revelación del Señor como el Dios Uno; la persona, único ente buscado por sí mismo en el universo y, sobre

[9] *Cfr. Constitución dogmática "Filius Dei" sobre la fe católica*, tercera sesión: 24-IV-1870, Dz, núm. 304.

[10] *Suma teológica*, I, q. 2, a. 8, ad 2: "Como quiera que la gracia no suprime la naturaleza, sino que la perfecciona, es necesario que la razón natural esté al servicio de la fe, de la misma forma que la tendencia natural de la voluntad se somete a la caridad".

[11] *Suma teológica*, I, q. 2, a. 2, ad 1.

todo, el tema de la Encarnación.[12] Desde este punto de vista, se comprende el uso de la doctrina filosófica tomista en los últimos documentos del magisterio papal.

El conocimiento de Dios dentro de la filosofía

En la escritura, en múltiples ocasiones, se evidencia el uso de los argumentos filosóficos para explicar los misterios de la fe. Un ejemplo es san Pedro, cuando invita a los primeros cristianos a dar razón de lo que creen: "Estad siempre preparados para satisfacer a todo el que os pida explicación de vuestra fe" (1 *Pe* 3, 15), expresión que implica utilizar argumentos para reflexionar desde las verdades de la fe, así como llevar a cabo una investigación sobre los motivos para creer.

Asimismo, san Pablo, dirigiéndose a su amigo Tito, le exige enseñar la verdad de la fe católica y, al mismo tiempo, combatir los errores: "Corresponde al obispo el poder de instruir en la sana doctrina, y rebatir a los que la contradijesen" (*Tito* 1, 9); por lo tanto, para explicar las verdades de fe se requiere un discurso y una reflexión racional por medio de un lenguaje que posibilite a los interlocutores entenderse. Además, para responder a quienes se contradicen o ponen en duda el depósito de la fe, se impone la necesidad de rebatir con argumentos. Cada católico tiene una inteligencia que busca la certeza de sus creencias.[13]

El católico se pone en marcha hacia el camino de la comprensión de la fe cuando aplica su inteligencia en encontrar motivos para creer. La ciencia filosófica es una ayuda indispensable para la inteligencia que busca de manera incesante la verdad y no descansa hasta encontrar la certeza de lo que cree. Algunas veces recurrirá a lo inmediato: su saber espontáneo, natural y lógico que se desprende de la experiencia del mundo que lo rodea; otras, acudirá a las autoridades oficiales, como la *Sagrada Escritura* o algún folleto o libro de teología que encuentre o le recomienden. No obstante, en medio de las múltiples opciones que encuentra, puede caer en el error que envuelve la literatura anticristiana o en una explicación de la fe inviable con la enseñanza oficial de la Iglesia.

Si Dios le da al hombre la vida, le hace su hijo por el bautismo, y hace crecer la gracia por los sacramentos, pues es natural que las personas

---

[12] *Cfr*. Fernando Ocariz *et al.*, *El misterio de Jesucristo*, Pamplona, Eunsa, 2010, pp. 112-114.

[13] *Cfr*. *Super de trinitate*, pars 1, q. 2, a. 1, co. 1: "Responsio. Dicendum quod cum perfectio hominis consistat in coniunctione ad Deum, oportet quod homo ex omnibus quae in ipso sunt, quantum possibile est, ad divina annitatur, ut intellectus contemplationi et ratio inquisitioni divinorum vacet, secundum illud Psalmi: mihi adhaerere Deo bonum est".

busquen alcanzar su perfección: estar con Dios en la eternidad. Por medio de la inteligencia, el hombre se eleva a lo trascendental, a lo infinito, ya que es capaz de trascender las mismas cosas materiales. Hay una tendencia que lo impulsa a esforzarse por conocer a Dios; pero para conocerlo, hay que estudiar e investigar lo que Él es y aquellas cosas que ha dicho para alcanzar el fin último del hombre.[14]

En opinión de Aristóteles, el hombre debe ocuparse de las cosas divinas como parte de su destino: "no hay que seguir a los que aconsejan que, por ser hombres y mortales, hemos de pensar tan sólo en las cosas humanas y perecederas; sino que, en la misma medida de lo posible, debemos hacernos inmortales y hacer todo para vivir según lo mejor que hay en nosotros mismos".[15] Sin embargo, el aquinate señala que son tres desviaciones que puede encontrar el hombre en la búsqueda de las cosas divinas:[16] primero, la presunción, cuando se pretende investigar para entender a Dios, pero en realidad es incomprensible; segundo, el anteponer la razón a la fe en las cosas de fe, y no al revés, y caen en esto quienes quieren creer lo que se puede demostrar por la razón, y tercero, la desviación, la cual consiste en tratar de investigar las cosas divinas más allá de lo que puede la capacidad humana.

Entonces, al buscar la explicación de las "cosas altas", el hombre dignifica su naturaleza y se eleva al plano de lo trascendente. Además, ante la afirmación de que "hay argumentos persuasivos que conducen a creer a partir de cosas semejantes, no eliminan lo propio de la fe; porque, al no resolverla en los principios que ve el intelecto, no la hacen evidente".[17] Sin embargo, como enseña Tomás de Aquino, siguiendo a san Hilario, "el que píamente persigue las cosas infinitas, aunque algunas veces no las alcance, sin embargo, obtiene resultados con su avance".[18] En el camino del conocimiento de la fe nada es en vano, todo tiene mérito. La búsqueda es recompensada y coronados los esfuerzos.

El conocimiento de lo divino para el entendimiento humano es dado a través de las cosas creadas que aprehendemos por los sentidos; así, la existencia de Dios es algo que la inteligencia puede conocer por su sola luz natural. En cuanto a la naturaleza divina, es decir, lo que es Dios mismo, en su esencia, no puede ser comprendido por nuestro intelecto, a menos que

---

[14] *Cfr*. Ignacio Aguinalde Sáenz, "Estudio preliminar", en T. de Aquino, *Comentario al libro de Aristóteles. Sobre la generación y la corrupción. Los Principios de la naturaleza y otros opúsculos cosmológicos*, Pamplona, Eunsa, 2005, pp. 13-15.

[15] Aristóteles, *Eth. Nic*., x, c. 7, 1177 b, pp. 31-34.

[16] *Cfr. Super de trinitate*, pars 1, q. 2, a. 1, co. 2.

[17] *Super de trinitate*, pars 1, q. 2, a. 1, ad 5: "Ratio autem persuasoria sumpta ex aliquibus similitudinibus ad ea quae sunt fidei inducta non evacuat fidei rationem; quia non facit ea esse apparentia, cum non fiat resolutio in prima principia quae intellectu videntur".

[18] San Agustín, *De trinitate*, ii, núm. 10. pl, 10, 59 a.

Él mismo se lo dé a conocer por medio de la Revelación. Por supuesto que los bienaventurados (en el cielo), al igual que los ángeles, tienen acceso a la esencia divina, pero eso no implica que puedan comprender a Dios: lo conocen cada uno según su modo, pero no de manera absoluta.[19] Por lo tanto, con la inteligencia se alcanzan las verdades de acuerdo con su capacidad y con la voluntad se alcanza el bien que se ha de practicar; pero Dios ayuda a la inteligencia dándole a conocer verdades que la superan y mandamientos firmes para alcanzar la felicidad y perfilarse hacia la trascendencia.

Tomás de Aquino, ante la pregunta de si hay una ciencia de lo divino, responde: "hay una doble ciencia de lo divino. Una, según nuestro modo de conocer [...] y otra, siguen el modo propio de lo divino, es decir: aprehendiendo las cosas divinas en sí mismas".[20] Es claro que esta ciencia divina que proviene del mismo Dios es superior a la sabiduría que enseñaron los filósofos. Tampoco hay que precipitarse pensando que ambas ciencias se contraponen. De ahí que la filosofía cristiana mantenga que entre la fe y la razón no hay oposición, sino armonía y mutua ayuda. Así pues, el católico, al aceptar las verdades de fe, no está sacrificando su inteligencia; al contrario, le está proporcionando una luz mucho más firme que le abre el horizonte de comprensión.

Surge ahora una pregunta de vital importancia para las relaciones entre fe y razón: ¿Para estudiar las realidades de fe es lícito utilizar demostraciones filosóficas?[21] Tomás de Aquino mantiene que Pablo (*Tito* 1, 12) utilizó las palabras del poeta Epiménides, diciendo: "los cretenses, siempre mentirosos, malas bestias, vientres perezosos",[22] y a los corintios (15, 33), las palabras de Menandro: "las conversaciones perversas corrompen las buenas costumbres",[23] y en su discurso a los atenienses, en los *Hechos de los Apóstoles*

---

[19] *Cfr.* Gemma Muñoz Alonso (dir.), *Desarrollo de la filosofía patrística. La escolástica*, Barcelona, Sarpe, 1988, p. 236.

[20] *Super de trinitate*, pars 1, q. 2, a. 2, arg. 1. "Videtur quod de divinis quae fidei subsunt scientia esse non possit. Sapientia enim contra scientiam dividitur. Sed sapientia est divinorum".

[21] Según enseña Alfonso García Márquez, en la nota 154, "La Marietti afirma, aludiendo a otras ediciones, que el texto de santo Tomás dice 'razones físicas', en vez de 'razones filosóficas'. En la Decker, en cambio, se lee *razones filosóficas*, y no cita otras ediciones que digan lo contrario". Lo más probable es la segunda opinión, porque es la que está de acuerdo con la doctrina del aquinate. *Cfr.* A. García Marqués, *Santo Tomás de Aquino*, Pamplona, EUNSA, 1986, p. 110.

[22] *Super de trinitate*, pars 1, q. 2, a. 3, s. c. 1: "Sed contra est quod apostolus Tit. 1 Epimenidis poetae versiculo usus est dicens: Cretenses semper mendaces, malae bestiae, ventres pigri".

[23] *Super de trinitate*, pars 1, q. 2, a. 3, s. c. 1: "1 Cor. 15 verbis Menandri: corrumpunt bonos mores colloquia prava".

(17, 28), las palabras de Arato: "somos linaje suyo".[24] Con esto, queda claro que los maestros de la escritura hicieron uso de la sabiduría de su tiempo. Para ellos no era algo extraordinario, sino una consecuencia cultural que habría que aprovechar, porque, a fin de cuentas, no hay contradicción entre lo que Dios ha plasmado en las leyes de la naturaleza y de la razón, respecto de las verdades que se encuentran en la Escritura.

Por lo tanto, concluye el aquinate que, si Pablo hizo uso de la sabiduría de su tiempo, también es lícito a todos los doctores de la escritura que utilicen los argumentos filosóficos. Esto aplica no sólo para el tiempo del Evangelio o de la época medieval, sino para todos los tiempos, tal como se patentiza en los documentos pontificios. Otra razón a favor de utilizar la filosofía para explicar los contenidos de la fe es el testimonio de múltiples hombres de Iglesia que, siendo filósofos o no, tuvieron a bien utilizar la filosofía en su explicación de la escritura, tal como lo dice san Jerónimo: "Todos éstos llenaron sus libros de las doctrinas y sentencias de los filósofos para que no se supiese lo que más se debía admirar en ellos: si la erudición profana o la ciencia de las Escrituras".[25]

Es claro que el católico que desprecie la sabiduría auténtica que aportan las demás ciencias para la comprensión de la fe se expondrá a un fideísmo, tantas veces rechazado por la Iglesia. No es raro que haya algunos teólogos que, por falta de conocimiento histórico, rechacen el uso de los conceptos metafísicos en la explicación del Evangelio, o que desprestigien la filosofía medieval por considerarla pasada de moda respecto de otro tipo de filosofía que raya más en lo social o ético.

Pues bien, quien quiera encontrar mayor fruto en vida cristiana tendrá la oportunidad de hacerlo por medio del estudio de la ciencia filosófica como un recurso para vivir mejor su fe. En este sentido, san Agustín consigna unas palabras excepcionales: "Si los filósofos dijeran cosas verdaderas y de acuerdo con nuestra fe, no sólo no se han de temer, sino que se las hemos de reclamar, como a injustos poseedores, para nuestro uso".[26] Todo lo dicho anteriormente se fundamenta en aquella enseñanza clásica de que los dones de la gracia se añaden a la naturaleza, de modo que no la destruyen, sino que la perfeccionan.

---

[24] *Super de trinitate*, pars 1, q. 2, a. 3, s. c. 1: "Athenis usus est verbis Arati: ipsius, scilicet Dei, et genus sumus, ut habetur Act. 17. Ergo et aliis divinae Scripturae doctoribus licet philosophicis argumentis uti".

[25] *Super de trinitate*, pars 1, q. 2, a. 3, s. c. 2: "Hieronymus in epistula ad magnum urbis Romae oratorem enumeratis pluribus sacrae Scripturae doctoribus ut Basilio, Gregorio et quibusdam aliis subiungit: qui omnes in tantum philosophorum doctrinis atque sententiis suos referserunt libros, ut nescias, quid in eis primum mirari debeas, utrum eruditionem saeculi vel scientiam Scripturarum. Quod non fecissent, si non licuisset vel inutile fuisset".

[26] San Agustín, *De doctrina christiana*, II, c. 40, núm. 60.

Así, la fe dada por Dios al hombre no afecta en nada a la inteligencia humana; al contrario: le abre el horizonte de comprensión. Es lógico que, si Dios ha participado al hombre de su ser, dándole la luz de la inteligencia para buscar la verdad, no puede haber contradicción con las verdades que provienen de Él mismo para alcanzar su salvación.

Pensar correctamente es fundamental para el conocimiento de Dios, enseña Tomás de Aquino: "Si en lo que dicen los filósofos se encontrase algo contrario a la fe, eso no sería verdadera filosofía, sino abuso de la filosofía, causado por un defecto de razonamiento";[27] a esto añade el aquinate que se puede utilizar la filosofía de tres maneras: *1)* para demostrar los preámbulos de la fe[28] que hay que conocer, *2)* para ilustrar las verdades de la fe mediante semejanzas y *3)* para rebatir lo que se dice en contra de la fe.

Sin embargo, hay que tener cuidado al querer aplicar las nociones de filosofía a la *Biblia*, ya que, si se parten de principios filosóficos falsos, el resultado será catastrófico. Esta crítica la hace Santo Tomás respecto de *Orígenes*: mal uso de la filosofía.[29] Una de las "extrañezas" de la filosofía contemporánea es la falta de sistematicidad en sus postulados y el olvido de la metafísica tradicional, donde el giro se ha vuelto sobre el propio sujeto y no sobre la misma realidad; de ahí que el fideísmo ha dado paso al ateísmo, pues en un sistema que mantiene que todo es relativo y que no hay certezas metafísicas, es fácil dar el salto a la increencia o al ateísmo práctico.

Otro error común en la aplicación de la filosofía es "pretender encerrar en los límites de la filosofía verdades de fe";[30] es decir, quererlo demostrar todo mediante la filosofía. En el camino ascendente hacia Dios se hace indispensable el uso de la filosofía, por ser ésta la ciencia que, ofreciendo los instrumentos metafísicos, fundamenta las verdades de fe; sin embargo, otras ciencias también pueden colaborar, siempre que no pongan en tela de juicio lo que Dios dice en la Revelación. Tomás de Aquino enseña al respecto: "La metafísica, que es superior a todas las demás ciencias, utiliza cosas que han sido probadas por otras disciplinas. De manera semejante, la teología puede usar los principios de todas las demás ciencias, porque

[27] *Super de trinitate*, pars 1, q. 2, a. 3, co. 2: "Si quid autem in dictis philosophorum invenitur contrarium fidei, hoc non est philosophia, sed magis philosophiae abusus ex defectu rationis".

[28] Según mi opinión, en el conocimiento de las obras de santo Tomás de Aquino, ésta es la única vez que se menciona la frase *preámbulos de la fe;* en otros momentos se hará mención de las *razones de la fe*, pero no con esta nomenclatura. *Cfr. Super de trinitate*, pars 1, q. 2, a. 3, co. 3: "Primo ad demonstrandum ea quae sunt praeambula fidei, quae necesse est in fide scire, ut ea quae naturalibus rationibus de Deo probantur, ut Deum esse, Deum esse unum et alia huiusmodi vel de Deo vel de creaturis in philosophia probata, quae fides supponit".

[29] *Cfr. Super de trinitate*, pars 1, q. 2, a. 3, ad 6.

[30] *Super de trinitate*, pars 1, q. 2, a. 3, ad 6.

éstas en cierta medida le sirven, y aunque sean menos dignas, la preceden en orden genético”.[31]

Necesidad y excelencia de la fe

El Catecismo[32] de la Iglesia Católica define la fe como lo más necesario para el hombre, porque de ésta depende finalmente su salvación, tal como se dice en el libro *A los hebreos* (11, 6): “Sin la fe es imposible agradar a Dios”. Es por medio de la razón como se conocen todas las cosas, incluyendo las divinas; no es algo ordinario que Dios infunda la ciencia de la fe al intelecto humano; para eso ha dotado al hombre de la luz de la inteligencia, para que conociendo la verdad se eleve a la Verdad Primera. La inteligencia es una participación de la luz increada que es Dios; de ahí que el hombre, por sí mismo, puede alcanzar muchas verdades, incluyendo la existencia de Dios. Aunque no todos ejercitan la inteligencia o ponen en marcha ese deseo de conocer, para deducir que Dios es el Creador y que de él provienen todas las cosas.

En su consistencia doctrinal, Tomás de Aquino recuerda: “Sin la fe, la sociedad humana no puede mantenerse, ya que es necesario que el hombre crea a los demás en sus promesas, testimonios y otras cuestiones que son necesarias para convivir. Por tanto, el género humano necesita la fe”.[33] Por supuesto, aquí Tomás de Aquino habla en un primer momento de la fe humana, no de la teologal, siendo esta última un don de Dios y no el resultado de meras especulaciones filosóficas.[34] Recordemos que la fe no es algo racional, sino algo razonable.

Citando a Rabí Moisés,[35] el aquinate explica por qué es necesario tener fe: *1)* por la profundidad y sutileza de la materia que oculta las realidades divinas al intelecto humano, *2)* por la debilidad juvenil del intelecto humano, que sólo alcanza su perfección en la edad adulta, *3)* por los muchos preámbulos que se necesitan para conocer a Dios por vía racional, *4)* porque la mayoría de los hombres, por su constitución natural, no tienen las disposiciones necesarias para alcanzar un conocimiento perfecto por vía racional y *5)* por los muchos quehaceres en los que el hombre debe ocuparse, pues impiden que todos alcancen por vía racional lo necesario para conocer a Dios.

[31] *Super de trinitate*, pars 1, q. 2, a. 3, ad 7.

[32] *Cfr.* CEC, núm. 143.

[33] *Cfr. Super de trinitate*, pars 2, q. 3, a. 1, co. 2.

[34] *Cfr.* F. Canals Vidal, *Historia de la filosofía medieval*, Barcelona, Herder, 1992, p. 214.

[35] *Cfr.* M. Maimónides, *Dux neutrorum (seu perplexorum)*, I, c. 33. *Cfr. Super de trinitate*, pars 2, q. 3, a. 1, co. 3: “Et horum quamvis possit haberi scientia et a quibusdam habeatur, tamen necessarium est habere fidem propter quinque rationes, quas Rabbi Moyses point”.

Estas cinco razones de conveniencia tienen su fundamentación en la misma experiencia de la vida. Además, vivir según la razón es bueno para el hombre en esta vida; en cambio, vivir al margen de la inteligencia es peligroso y muy arriesgado.

Tomás de Aquino afirma que, para cualquier hombre que desee adquirir la felicidad, el modo más fácil es mediante la fe, ya que "la investigación racional no puede llegar a tales verdades, si no es conociendo previamente muchas cosas, que no son fáciles de conocer".[36] Asimismo, debido a que se puede equivocar el hombre en el proceso de investigación, dada la limitación de nuestro intelecto, como lo enseña la historia, los filósofos cayeron en múltiples y gravísimos errores. Al respecto, con profunda franqueza, el doctor angélico dice: "Ningún filósofo anterior a Cristo pudo, con todos sus esfuerzos, conocer tanto de Dios y de lo necesario para la vida eterna, como sabe una viejecita mediante la fe, después de la venida de Cristo".[37]

Lenguaje humano y racionalidad

Para Aristóteles, el lenguaje de los hombres es, en su esencia, expresión de aquello que el hombre conoce; es preconocido tácitamente en toda actitud humana de diálogo, de comunicación, de razonamiento, de valoración y de planificación. También definió al hombre como un "ser viviente dotado de palabra"[38] y, en efecto, hablar pertenece de tal manera a la esencia del hombre que nadie puede negarlo. El hombre manifiesta lo que piensa por el habla y ésta procede de la intelección de las cosas; de ahí que decir *racional* es lo mismo que *hablante*.

Ahora bien, a pesar de las objeciones y dificultades que se oponen al reconocimiento del lenguaje como expresión del conocimiento, pues el lenguaje es también el lugar de la incomunicación, de los malentendidos, de la confusión, donde detrás de un discurso "no hay más que palabras", hay que mantener la relación esencial, antes afirmada, entre el conocimiento y el lenguaje del hombre.[39] La expresión verbal es uno de los actos del hombre más difíciles de realizar, pues con frecuencia es más lo que pensamos que lo que decimos; además de la dificultad de encontrar las palabras más pertinentes para "materializar" los pensamientos.

El hombre habla porque conoce, o más exactamente, habla para expresar con su palabra las cosas que conoce. Como escribe Tomás de Aquino, "ni en la fe ni en la ciencia no pronunciamos ninguna palabra, sino por

[36] *Super de trinitate*, pars 2, q. 3, a. 1, ad 3.

[37] Santo Tomás, *El credo*, México, Tradición, 1989, p. 13.

[38] Aristóteles, *Política*, I, c. 1, 1252b, 20: "De los seres vivos sólo el hombre tiene logos".

[39] *Cfr*. Leonardo Polo, *Nominalismo, idealismo y realismo*, Pamplona, Eunsa, 1997, p. 189.

razón de las cosas que con ella significamos".[40] San Agustín, por su parte, llamaba a esta acción: "Palabra del hombre, que precede a todos los signos por la que es significada y que se genera de la ciencia que permanece en el alma, ciencia que es dicha dentro de la mente, según lo que es".[41] La naturaleza locutiva de la actividad intelectual es la tesis central de la síntesis de Tomás de Aquino, como probó luminosamente Juan de Santo Tomás, no es sino la fundamentación de algo que se presenta como por sí conocido en la conciencia, en el lenguaje humano.[42] Lo extraordinario de estas concepciones estriba en el reconocimiento de la interioridad de la persona humana frente al mundo que lo rodea, de tal manera que existe una íntima relación entre pensamiento, palabra y mundo.

La fuente clásica de esta vertiente racional del "hombre hablante" es la doctrina de la analogía que mantiene Aristóteles: "De tantas maneras como el ente se dice, se significa que el ente es. Puesto que, de los predicados, unos significan qué es aquello de lo que se predica, otros cuál, otras cuándo, otros respecto de algo, otros hacer o recibir la acción, y de todos éstos, cada uno de ellos, significa que algo es".[43] Al respecto, el aquinate apunta: "Es necesario que el ente se contraiga a diversos géneros según el diverso modo de predicar, que se sigue del diverso modo de ser; porque, de cuantas maneras se dice lo que es, es decir, de cuantas maneras se predica, de otras tantas se significa que es, es, decir, se significa de algo un ser".[44]

De tal forma que, si no existiera el lenguaje, no podríamos comunicarnos ni habría cultura ni se mantendría una sociedad. Para el Doctor Común, el punto de partida de la comprensión de la Encarnación será que Dios se comunicó con el hombre tomando su misma naturaleza humana. De ahí la importancia de recurrir a la filosofía del lenguaje de Aristóteles y sus interlocutores para clarificar el sentido de la escritura y la comprensión de la fe.

Se concluye, pues, que toda confusión que niegue la pertenencia del lenguaje mental a la naturaleza del conocimiento y, por lo mismo, destituya de su fundamento el establecimiento de las categorías del ente real, al desconocer la aptitud constitutiva del sujeto intelectual para juzgar según que es hablando mentalmente de la realidad misma, destruye de raíz la posibilidad de toda sistematización coherente y verdadera del conocimiento

[40] *Suma teológica,* II-II, q. 1, a. 2, ad 2.

[41] *De trinitate*, XV, 2-20.

[42] *Cfr.* F. Canals Vidal, *Tomás de Aquino, un pensamiento siempre actual y renovador*, Barcelona, Scire Selecta, p. 239.

[43] Aristóteles, *Metafísica*, libro Delta, c. 7, 1017ª, pp. 25-30.

[44] *In Metaphysica*, lib. V, lec. 9, núm. 890.

humano.[45] Gran parte de la historia de la filosofía establece que el hombre es capaz de un conocimiento tal que sobrepasa la sensibilidad por la posesión de la esencia de las cosas.

Es un hecho evidente que, lo que el hombre conoce, lo expresa por medio del lenguaje. Este *praecognito* es una actitud que todo hombre da por hecho en la comunicación humana, en el diálogo y en todo razonamiento especulativo. Hablar pertenece a la esencia de lo humano en cuanto tal,[46] pues "todos advertimos también el lenguaje humano como lugar de confusión, la incomprensión y el malentendido, y podemos advertir a veces casi insalvable posibilidad de entender el significado de lo que otros dicen desde diversas y opuestas actitudes, experiencias y herencias culturales".[47]

Tiene sentido hablar, que el hombre hable. Esto queda patentado en lo que hago ahora: escribir, plasmar por escrito las ideas existentes en la mente en comparación a lo que han dejado por escrito otras mentes pensantes. Además de la interpretación que realiza la mente de lo que ve y juzga, esa interpretación del lenguaje escrito apela y ha de fundarse en la realidad de las cosas.

Recordemos que en la filosofía clásica se mantiene que el hombre, en su actividad cognoscitiva, tiende hacia la verdad aprehendida por mediación de la inteligibilidad de la cosa y que, una vez poseída, se manifiesta por medio de contenidos lingüísticos que hacen efectivas la técnica y el progreso humano. La reflexión agustiniana dice que "la palabra *hombre*, que precede a todos los signos por la que es significada y que se genera de la ciencia permanece en el alma, ciencia que es dicha dentro de la mente, según que es".[48]

Es evidente que al hombre, por su actividad intelectual, le compete poseer una naturaleza constitutivamente locutiva, expresiva y comunicativa; es algo por sí conocido por la conciencia en el lenguaje humano y denota la importancia a este *preconocido*: el lenguaje de los hombres es, en esencia, expresión de lo conocido.[49] Aristóteles y Tomás de Aquino han dejado para la posteridad los elementos esenciales para la comprensión analógica del lenguaje y la necesidad de enunciar las cosas como son. El hecho es claro: no se puede dar lenguaje mental sin conocimiento humano, pues sin éste, no se podría juzgar sobre la realidad.[50]

[45] *Cfr*. Brian McCarthy, "El modo del conocimiento profético en Santo Tomás de Aquino", *Scripta theologica* 9, 1977, p. 427.

[46] *Cfr*. F. Canals Vidal, *Sobre la esencia del conocimiento,* Barcelona, PPU, 1987, p. 79.

[47] *Ibidem,* p. 80.

[48] *Ibidem*, p. 81.

[49] *Cfr*. Eudaldo Forment, *Historia de la filosofía en la España contemporánea*, Madrid, Ediciones Encuentro, 1998, p. 447.

[50] *Cfr*. Rubén Betancourt, "Redescubrimiento y asimilación de la doctrina aristotélica

La significación de las palabras

Tomás de Aquino señala que, al hablar de la enunciación, hay que empezar por lo relativo a sus partes. Se entiende, entonces, que en el lenguaje, los principios de la lengua escrita son las letras y los de la lengua hablada son los elementos de la voz; así, las letras se componen en silabas y éstas, a su vez, en voces.[51] Además, el lenguaje, por ser significativo, se distingue del mero sonido. Otra idea sobresaliente es que la voz es el signo de las pasiones del alma, refiriéndose a la voz simple, que es cuando significa un concepto producido por la inteligencia orientada a captar una esencia real, prescindiendo de si es verdadero o falso; la voz es compleja cuando significa un juicio realizado por la inteligencia.[52] Esta idea nos trae a la mente las dos primeras operaciones de la mente: la simple aprehensión y el juicio. Además, hay voces que significan *naturaliter* y otras *ex institutione humana*, siendo estas últimas verdaderas interpretaciones.[53]

Por otro lado, el aquinate propone una teoría de la significación del signo, en el supuesto de que el lenguaje elaborado por las personas es considerado por el filósofo como un arsenal de signos que nos ayudan a conocer las cosas.[54] Aplicando lo anterior a una filosofía del lenguaje actual, diríamos que el signo es el intermediario entre lo significado y el cognoscente, porque tiene un poder de manifestación o cognoscibilidad que se dirige a un sujeto cognoscente y, además, una relación a lo significado; por otro lado, el *sino* puede revelar o fungir como sustituto de algo ante alguien.

La afirmación tomasiana de que el hombre es por naturaleza un *animal político y social* ratifica la necesidad de que los conocimientos de los hombres se manifiesten a otros semejantes, y esto se realiza, principalmente, por la voz.[55] Por ello, señala Tomás de Aquino,[56] si el hombre usara sólo el conocimiento sensitivo, que atiende únicamente el aquí y el ahora, le bastaría para convivir con otros la voz significativa, igual como a los restantes ani-

en Tomás de Aquino", *Estudios 121*, 2017, pp. 58-60.

[51] T. de Aquino, *Expositio Peryermeneias*, lib. 1 l. 1, núm. 1*:* "Et quia omnis scientia praemittit ea, quae de principiis sunt; partes autem compositorum sunt eorum principia; ideo oportet intendenti tractare de enunciatione praemittere de partibus eius".

[52] *Cfr*. Norbert Fischer, *La pregunta filosófica por Dios*, Valencia, Edicep, 2000, p. 70.

[53] *Cfr*. *Super sent.*, lib. 3, d. 1, q. 1, a. 3, co.

[54] *Expositio Peryermeneias*, lib. 1 l. 2, núm. 1: "Praemisso proemio, philosophus accedit ad propositum exequendum. Et quia ea, de quibus promiserat se dicturum, sunt voces significativae complexae vel incomplexae, ideo praemittit tractatum de significatione vocum: et deinde de vocibus significativis determinat de quibus in prooemio se dicturum promiserat".

[55] *Cfr*. *Suma teológica*, I, q. 2, a. 2, ad 2.

[56] *Cfr*. *Super de trinitate*, pars 2, q. 3, a. 1, co. 2.

males, que se manifiestan sus conocimientos entre sí mediante ciertas voces; pero, porque el hombre hace uso también de su conocimiento intelectual, es lo que lo sitúa en el presente y en el futuro. Así, el hombre es capaz de futurición; su trascendencia respecto del presente no es sólo vertical, sino horizontal, y contribuye a cumplir su destino esencial en el porvenir mediante la escritura.[57]

Así pues, hay que afirmar con el aquinate que, cuando el hombre habla, se entrelazan varios elementos hermenéuticos y gnoseológicos en la relación del pensamiento con la cosa: "Es imposible que las palabras sensibles designen directamente las cosas exteriores; el signo es un sustituto y debe estar condicionado o medido por el modo de ser del significado, los vocablos implican una forma abstracta y se encadenan según un orden lógico; y, que sólo se refieren a las cosas por obra de la inteligencia, para expresar lo que hay en el pensamiento y manifestar directamente al interlocutor lo que se elabora en la conciencia".[58] De tal manera que las palabras significan las cosas, pero expresan los conceptos de la inteligencia.

Entonces, para Tomás de Aquino, ni las voces ni las letras significan naturalmente, pues lo que significa por naturaleza es igual en todos; en cambio, la significación de las letras y de las voces no es igual en todos: las pasiones del alma son iguales para todos.[59] Se resalta, también, que el pensamiento hablado y el pensamiento escrito son dos manifestaciones distintas del pensamiento. El lenguaje hablado es una función sobreimpuesta naturalmente al conjunto de los órganos vocales, mientras que la escritura es una función sobreimpuesta artificialmente a la mano.[60]

El lenguaje escrito es un producto doblemente artificial; en cambio, el lenguaje hablado conserva una dimensión natural, pues bien inventando sonidos, bien reproduciéndolos, dispone de órganos aptos para tal producción: el hablante sólo necesita su cuerpo para hablar; en la escritura, además del cuerpo, el hombre necesita un instrumento para realizarlo; de igual manera, necesita de los signos que escribirá y el material sobre el cual trazará los signos.[61]

Asimismo, el aquinate afirma que las concepciones del intelecto anteceden, en el orden de la naturaleza, a las voces, las cuales se emiten para

[57] *Cfr*. María del Carmen Dolby, *El hombre es imagen de Dios. Visión antropológica de San Agustín*, Pamplona, Eunsa, 2002, p. 117.

[58] T. de Aquino, *Comentario al libro de Aristóteles Sobre la interpretación*, Pamplona, Eunsa, 1999, p. 67.

[59] *Cfr*. T. de Aquino, *Expositio Peryermeneias*, lib. 1 l. 2, núm. 5.

[60] *Cfr*. Elisabeth Reinhardt, *La dignidad del hombre en cuanto imagen de Dios. Tomás de Aquino ante sus fuentes*, Pamplona, Eunsa, 2005, p. 105.

[61] *Cfr*. J. Alfaro, "La fe como entrega personal del hombre a Dios", *Concilium*, 21, 1962, p. 70.

expresar dichas concepciones. Por ello, atendiendo a la similitud de la diferencia que hay respecto del intelecto, propone la diferencia que hay en las significaciones de las voces.[62] Esto nos lleva al planteamiento de lo que en gnoseología se llama *simple aprehensión*, que es una de las dos operaciones del intelecto, donde el intelecto entiende absolutamente la *quididad* o la esencia misma de cada cosa, que se distingue del juicio, que es donde el intelecto compone o divide. Además, Tomás de Aquino añade una idea interesante: "parece que la verdad no sólo consiste en la composición y la división. Esto lo demuestra afirmando que también la cosa se dice verdadera o falsa, también que el ente y lo verdadero se convierten entre sí".[63]

La verdad judicativa

Es necesario decir que la verdad se encuentra tanto en las cosas, como en la inteligencia; mientras que en el intelecto divino no hay composición alguna.[64] El aquinate aclara que la verdad se halla en algo doblemente; de una manera, como en lo que es verdadero; de otra, como en quien dice o conoce lo verdadero. La verdad se halla, pues, en lo que es verdadero, en las cosas simples y en las compuestas; pero, como en quien dice o conoce lo verdadero, no se halla sino según la composición y la división.[65]

De lo anterior, se desprende que la verdad que se dice de las cosas es la verdad fundamental, no la formal. La verdad existe en las cosas como en su causa y fundamento, mas por su esencia misma existe en la inteligencia, pues se comporta de la misma manera que el universal, el cual existe en las cosas como en su fundamento, pero la inteligencia existe según su esencia y forma.[66]

Tomás de Aquino tendrá siempre en mente la célebre definición de la verdad formal o lógica. Menciona que las voces se comparan con el intelecto como signos; mientras que las cosas como aquello de lo cual las intelecciones son semejanzas.[67] De tal modo que, como la medida con lo medido,

[62] *Cfr*. T. de Aquino, *Expositio Peryermeneias*, lib. 1 l. 3, núm. 1: "Postquam philosophus tradidit ordinem significationis vocum, hic agit de diversa vocum significatione: quarum quaedam significant verum vel falsum, quaedam non".

[63] T. de Aquino, *Expositio Peryermeneias*, lib. 1 l. 2, núm. 6.

[64] *Cfr*. Gregorio Celada Luengo, *Tomás de Aquino, testigo y maestro de la fe*, Salamanca, San Esteban, 1999, p. 175.

[65] *Cfr*. Clemens Vansteenkiste, "El método de santo Tomás", *Tomás de Aquino, también hoy*, Pamplona, EUNSA, 1990, p. 101.

[66] *Cfr*. Guillermo Fraile, *Historia de la filosofía II* (2.ª). *Filosofía judía y musulmana. Alta escolástica: desarrollo y decadencia*, Madrid, BAC, 2005, pp. 27-30.

[67] *Cfr*. Mauricio Beuchot, *Los principios de la filosofía de santo Tomás*, México, Imdosoc, 2002, pp. 10-13.

y así se comparan las cosas de la naturaleza con el intelecto especulativo humano. Por ello, el intelecto se dice verdadero en cuanto que se conforma con la cosa, y falso, en cambio, cuando que no concuerda con la cosa. Así, la cosa natural no se dice verdadera por comparación con nuestro intelecto.

De esta manera, se llega a la resolución de que las voces son signo de las intelecciones y serán voces verdaderas las que signifiquen una intelección verdadera; mientras que serán falsas las que significan una intelección falsa. La tesis central será que el concepto, que es semejanza intencional de la cosa, se ordena de modo último y principal a representar esa cosa. La palabra *sensible*, que sólo es un instrumento del concepto en línea de la representación, haciéndolo sensible, se ordena principalmente a representar la misma cosa, poniéndose al servicio del concepto.[68]

En consecuencia, las palabras externas significan las cosas mediante los conceptos y, por eso mismo, significan también conceptos; porque el medio utilizado para significar debe ser a su vez significado. Así, el significado principal de las palabras externas son las cosas existentes en la realidad y no los conceptos de la inteligencia, pues las palabras externas expresan conceptos y significan cosas.[69]

En cuanto a lo que se entiende por *nombre* o *logos*, Tomás de Aquino establece cinco consideraciones en su definición.[70] *1)* La voz: ocupa el lugar de un género en la definición, aunque no sea un verdadero género, sino materia del género, siendo las demás partículas funciones de diferencia específica. *2)* La diferencia significativa: en el sentido de que la voz es un sonido emitido por la boca animal y conformado por ciertos instrumentos naturales, como la lengua y el paladar, con la intención de significar algo. *3)* Por institución humana: por ella se distingue el hombre de otras voces que significan naturalmente, como el gemido del enfermo, el ladrido del perro, entre otros. *4)* Sin tiempo: esta nota del nombre lo distingue del verbo, el cual significa algo en el tiempo. *5)* La no separación de sus partes: esto lo distingue de la oración, porque las partes de ésta significan

[68] T. de Aquino, *Expositio Peryermeneias*, lib. 1 l. 3, núm. 11: "Concludit ergo ex praemissis quod, cum solum circa compositionem et divisionem sit veritas et falsitas in intellectu, consequens est quod ipsa nomina et verba, divisim accepta, assimilentur intellectui qui est sine compositione et divisione; sicut cum homo vel album dicitur, si nihil aliud addatur: non enim verum adhuc vel falsum est; sed postea quando additur esse vel non esse, fit verum vel falsum".

[69] *Cfr*. Josef Pieper, *Introducción a Tomás de Aquino. Doce lecciones*, Madrid, Rialp, 2005, pp. 25-30.

[70] *Cfr*. T. de Aquino, *Expositio Peryermeneias*, lib. 1 l. 4, núm. 2: "Circa primum considerandum est quod definitio ideo dicitur terminus, quia includit totaliter rem; ita scilicet, quod nihil rei est extra definitionem, cui scilicet definitio non conveniat; nec aliquid aliud est infra definitionem, cui scilicet definitio conveniat".

algo cuando quedan separadas de la totalidad, cosa que no ocurre con las partes del nombre.

Otra de las contribuciones de la doctrina hermenéutica elaborada por el aquinate es la idea que retoma de Aristóteles, la cual se refiere a que los nombres tienen un significado a beneplácito y que denota que ningún nombre significa naturalmente; pues se da el hombre que significa, pero no de manera natural, sino por institución.[71] Tomás de Aquino aclara que, mediante sonidos intranscribibles de las fieras, no se puede significar por letras, y los sonidos son más bien voces, en la distinción de que ciertos animales no tienen voz por el hecho de que carecen de pulmón, pero, en cambio, significan naturalmente las propias pasiones con algunos signos; pero ninguno de los sonidos de los animales se puede decir que son nombres, concluyendo que el nombre no significa naturalmente.[72]

En definitiva, la materia de la *palabra* viene de la naturaleza de la voz; pero su forma, es decir, su significación, no viene de la naturaleza, sino de la imposición humana; aunque las palabras no son las mismas para todos, ya que para significar una misma cosa usan distintas palabras, así las palabras externas no tienen significación surgida de la naturaleza.[73]

El aquinate mantiene que existe una relación entre la verdad del intelecto y de la cosas, asunto que se matiza en la doble relación entre saber teorético y práctico. En la verdad práctica se atiende a la relación del intelecto y la obra efectuada, como en el caso de la obra respecto del artesano. Asimismo, señala que lo verdadero del intelecto práctico se toma por la conformidad con el apetito recto.[74]

La palabra espiritual

Para Tomás de Aquino, la *palabra externa*, como nombre o como oración, es un producto artificial impulsado por una tendencia natural del hombre a expresarse a sí mismo lo que las cosas son y a comunicarse con los demás. En cambio, la *palabra interior* procede por emanación espiritual, como *palabra inteligible* emanada de quien la dice y que permanece en el mismo hombre; se puede llamar, también, *palabra mental* o *verbum intellectus*, a lo

[71] *Cfr*. Emerich Coreth, *Dios en la historia del pensamiento filosófico*, Salamanca, Sígueme, 2006, p. 114.

[72] *Cfr*. T. de Aquino, *Expositio Peryermeneias*, lib. 1 l. 4, núm. 11: “Et dicit potius sonos quam voces, quia quaedam animalia non habent vocem, eo quod carent pulmone, sed tantum quibusdam sonis proprias passiones naturaliter significant: nihil autem horum sonorum est nomen. Ex quo manifeste datur intelligi quod nomen non significat naturaliter”.

[73] *Cfr*. E. Forment, *Santo Tomas de Aquino: su vida, su obra y su época*, Madrid, BAC, 2009, p. 207.

[74] *Cfr*. T. de Aquino, *Expositio Peryermeneias*, lib. 1 l. 2, núm. 4.

que el aquinate explica distinguiendo las siguientes dimensiones: Primero, la potencia misma de la inteligencia; segundo, la presencia que difunde la cosa entendida, es decir, la *species* o determinación inteligible, la forma de la cosa, forma que se relaciona con la inteligencia misma; tercero, por el conocimiento mismo como *prepatio* o actividad de la inteligencia. En conclusión, la *palabra espiritual* es concepto o representación de la cosa conocida.[75]

Por otra parte, también se llama *verbum interius*, y el mismo juicio es una palabra interior, porque la inteligencia forma dos configuraciones mentales en correspondencia de sus dos actividades primordiales: definiciones y juicios, según se perciba algo por la simple aprehensión o juzgue en su verdad por la composición y la división.[76] Así, por medio de la palabra interior, la inteligencia conoce la cosa; por lo tanto, la condición de posibilidad de la palabra es presencia pura de la realidad objetiva. En la palabra mental ve la inteligencia la naturaleza de la cosa conocida, pues es semejanza de la cosa real.[77]

La palabra interior se convierte en palabra exterior, es como una función mediadora de la emisión vocal que tiene su raíz en la palabra interior y está propiciada por ella; incluso, se deduce que en la palabra interior se da un movimiento intelectual inmanente en el intelecto humano.[78] Como se ve, la acción de entender permanece en el mismo que entiende; dentro del sujeto cognoscente surge la concepción de la cosa entendida, acción que se origina en la inteligencia como facultad intelectual provocada por la manifestación de la cosa. De lo anterior se deduce, en relación con los dos apartados precedentes, que la palabra interior es la significada por la voz o palabra mental. Además, la palabra mental es semejanza expresa de la cosa y no de la facultad intelectual que la produce.[79]

La referencia del hombre a la verdad

En relación con lo anterior y siguiendo los grados de participación del ser, hay que reconocer que el hombre posee el grado más perfecto debido a su conciencia y al conocimiento en su intencionalidad.[80] La posibilidad que

[75] *Cfr. Suma teológica*, I, q. 2, a. 2, ad 3.

[76] *Cfr. Super Io.*, pr. 2.

[77] *Cfr.* José Ángel García Cuadrado, "La luz del intelecto agente en el pensamiento de San Alberto", *Revista Española de Filosofía Medieval,* 9, 2002, p. 95.

[78] *Cfr. Super sent.*, lib. 3, d. 1, q. 1, a. 3, co.

[79] *Cfr.* Josep-Ignasi Saranyana, *La filosofía medieval*, Pamplona, Eunsa, 2003, p. 260.

[80] *Cfr.* Santo Tomás, *In Met.*, lib. 2, lec. 1, núm. 273: "Postquam philosophus reprobavit opiniones antiquorum philosophorum de primis principiis rerum, circa quae versatur principaliter philosophi primi intentio, hic accedit ad determinandum veritatem. Aliter autem se habet consideratio philosophiae primae circa veritatem, et aliarum particularium scientiarum".

tiene el hombre de alcanzar la verdad se fundamenta en el hecho evidente de su existencia y esto respecto de la afirmación del mismo ente, tal como lo sostiene el doctor angélico: "La verdad en general existe, es evidente por sí misma; pero que exista la verdad absoluta, esto no es evidente para nosotros".[81] La inteligencia busca la verdad, forma la entidad en cuanto adecuada al entendimiento, se funda en el concepto del ente, es afirmada como fundante del mismo conocimiento intelectual verdadero; por lo tanto, la verdad transcendental que se da en el entendimiento que juzga, es manifestativa y declarativa del ser.[82]

La afirmación aristotélica de que "el alma es, de algún modo, todas las cosas"[83] sirve para enraizar la autofundamentación del saber ontológico que exige alcanzar el concepto del ser intencional inteligible y, como consecuencia, la infinitud del entendimiento humano. Esta apertura intencional es lo que Francisco Canals Vidal llama *espíritu pensante*, terminología inspirada en la doctrina de Aristóteles y de san Agustín frente a las metafísicas idealistas. Esta apertura intencional ayuda a la fe cristiana a resistir y superar todo idealismo gnoseológico.[84]

El decir mental es acto[85]

Es tesis del doctor angélico que la formación del concepto por la misma actividad de la intelección y la consiguiente caracterización del *lenguaje inmanente* conceptual, como elemento y lugar adecuado de la verdad del ente, es manifestada por el hombre. Además, el "verbo" no se origina del propio entendimiento, sino en cuanto éste existe en acto;[86] Tomás de Aquino no considera la fecundidad generativa como algo ligado a la mutabilidad del ente en potencia capaz de ser actuado; por el contrario, afirma que el acto de entender es en su actualidad aquello por lo que en el inteligente se forma

[81] *Suma teológica*, I, q. 2, a. 1, ad 3: "Ad tertium dicendum quod veritatem esse in communi, est per se notum, sed primam veritatem esse, hoc non est per se notum quoad nos".

[82] *Cfr. De ver.,* q. 1, a. 1: "Hoc est ergo quod addit verum super ens, scilicet conformitatem, sive adaequationem rei et intellectus; ad quam conformitatem, ut dictum est, sequitur cognitio rei. Sic ergo entitas rei praecedit rationem veritatis, sed cognitio est quidam veritatis effectus".

[83] *De anima*, 431 b, pp. 20-25.

[84] En las tesis 36 y 37 del texto de F. Canals Vidal, *Tomás de Aquino, un pensamiento…*, son una división de lo que en la redacción de 2001 es la tesis 14.

[85] F. Canals Vidal desarrolla a profundidad, en el siguiente artículo, lo referente al tema del cambio: "La metafísica del cambio", *Verbo*, núm. 231-232, 1985, pp. 97-111. Este artículo es fruto de la Reunión de amigos de la Ciudad Católica en la Casa de Ejercicios de Cristo Rey de los padres Cooperadores de Cristo Rey, en octubre de 1984, publicada por Speiro en 1986, con el título *El Cambio*.

[86] *Cfr. Contra gentes*, IV, c. 11.

entendiendo lo concebido.[87] Por su parte, Canals Vidal comenta que en el aquinate nada hay de "idealismo", pues se dice que lo entendido guarda relación con la palabra mental y lo dicho por el hombre refiere a la palabra interior por la que habla intelectualmente y a la realidad a la que remite por medio del lenguaje.[88]

El malentendido que oponía las cualidades intencionales —como la intelección— "de suyo no productivas" a las acciones predicamentales —negando a aquéllas el ser originantes de un término inmanente— provenía de relacionar necesariamente la emanación de un término con la acción y pasión predicamentales y, por lo mismo, con el movimiento propio del ente móvil. Si el entender es decir mental, no es porque el entender sea movimiento físico, sino porque es acto del que emana un acto.[89]

La realidad pensada y expresada

Para el doctor angélico, el hombre sólo entiende expresando un concepto: "Ni podemos entender de otro modo sino expresando tal concepción".[90] El hombre entiende elaborando dentro de sí un concepto de la realidad entendida, llamada *verbum*.[91] Dicha doctrina del *verbum* está en total continuidad con Aristóteles,[92] y san Agustín la llama *palabra interna*, donde se encuentra el significado de la palabra exterior. San Agustín define lo que Tomás de Aquino llamará *verbo mental* o *imagen intencional expresa,* como "la palabra del hombre que no pertenece a la lengua de gente alguna".[93]

En cuanto a la naturaleza locutiva del entendimiento, fue mérito de Juan de Santo Tomás el descubrirla.[94] El verbo mental no se forma por el entendimiento humano sólo por razón de la indigencia del objeto, sino por la *ex plenitudine notitiæ*; y es ésta la formación perfecta del verbo mental humano. El aquinate caracteriza esta palabra mental como "lo

[87] *Cfr*. *Expositio Peryermeneias*, lib. 1 l. 2, núm. 3.

[88] *Cfr*. F. Canals Vidal, *Los siete primeros concilios. La formulación de la ortodoxia católica*, Barcelona, Historia Viva, 2003, p. 35.

[89] *Cfr.* F. Canals Vidal, *Tomás de Aquino, un pensamiento…,* p. 139.

[90] *De Ver.*, q. 4, a. 3, ad 5.

[91] *Potentia*, q. 8, a. 1, in c: "Haec autem conceptio intellectus in nobis proprie verbum dicitur: hoc enim est quod verbo exteriori significatur: vox enim exterior neque significat ipsum intellectum, neque speciem intelligibilem, neque actum intellectus, sed intellectus conceptionem qua mediante refertur ad rem".

[92] T. de Aquino explica: "Las palabras son signos de las cosas entendidas, y lo entendido es semejante de las cosas; y así es patente que las palabras se refieren a las cosas que significan por medio del concepto en el entendimiento". *Cfr. Suma teológica*, I, q. 13, a. 1, in c.

[93] *De trinitate*, XIV, C. VII.

[94] *Cfr*. Juan de Santo Tomás, *Cursus theologicus*, IV, disp. 32, a. 4, p. 37.

entendido en el inteligente",[95] que es formado por la misma operación del entender. Así, la palabra mental es lugar de la verdad manifestativa del ente en su ser.

La palabra mental es raíz de la libertad de albedrío y de toda efectuación libre; es decir, principio del juicio práctico y del juicio poético o artístico-técnico. La palabra mental hace posible la comunidad humana, porque si los hombres no pudieran comunicar mutuamente sus pensamientos, la convivencia sería peor que cualquier soledad.

Es el alma misma la que da inteligibilidad a las esencias de las cosas materiales que constituyen su primer objeto, que sólo son, en sí mismas, "inteligibles en potencia" a modo de inteligibles extrínsecos, tal como afirma Tomás de Aquino: "La inteligibilidad en acto no se da en lo que existe en la naturaleza de las cosas".[96] Dichas afirmaciones no dan pie al *idealismo subjetivo*, pues a esta subsistencia íntima del acto le sigue la comunicatividad del acto mismo.

Este *verbum hominis* es también el lugar manifestativo de la verdad. Lo verdadero se funda sobre lo que es, lo verdadero es lo que es, el conocimiento en cuanto tal es como un efecto de la verdad misma del ente. Es la afirmación del aquinate: "Lo verdadero que está en las cosas se convierte con el ente según su substancia, pero lo verdadero que está en el entendimiento se convierte con el ente como lo manifestativo con lo manifestado".[97]

Finalmente, la palabra *mental* es raíz de la libertad. Sin lenguaje, no habría vida humana personal,[98] no habría factibilidad racional, ni tampoco podría haber deliberación sobre lo contingente apetecible.[99] Así pues, Tomás de Aquino estaba convencido de la relación intrínseca entre la voluntad libre y el lenguaje mental.[100]

---

[95] *Cfr. De ver.*, q. 4, a. 3, ad 6.

[96] *Suma teológica,* I, q. 79, a. 3, ad 3.

[97] *Suma teológica,* I, q. 16, a. 3, ad 1.

[98] *Cfr*. F. Canals Vidal, *Tomás de Aquino, un pensamiento…,* p. 128.

[99] Es aquello que enseñaba san Agustín: "Nadie hace algo queriendo que no haya dicho primero en su corazón". *Cfr. De trinitate*, IX, c. 7.

[100] *Cfr. Suma teológica*, I, q. 32, a. 1, ad 3: "Ad tertium dicendum quod cognitio divinarum personarum fuit necessaria nobis dupliciter. Uno modo, ad recte sentiendum de creatione rerum. Per hoc enim quod dicimus Deum omnia fecisse verbo suo, excluditur error ponentium Deum produxisse res ex necessitate naturae. Per hoc autem quod ponimus in eo processionem amoris, ostenditur quod Deus non propter aliquam indigentiam creaturas produxit, neque propter aliquam aliam causam extrinsecam; sed propter amorem suae bonitatis".

Intelección esencial de la mente humana

En lo referente al doble conocimiento que el alma puede tener, san Agustín explica: "Uno por el que se conoce sólo el alma de cada uno en cuanto a lo que le es propio; y otro por el que se conoce el alma en cuanto a aquello que es común a todas las almas".[101] Esta formulación doctrinal es desarrollada por Tomás de Aquino en la cuestión titulada *Sobre la mente*,[102] donde distingue entre conocimiento universal y particular del alma; el primero, en cuanto a su propia naturaleza y el segundo, en cuanto existente: "del alma sabemos que existe por sí misma en cuanto percibimos sus actos: pero qué sea lo inquirimos, a partir de los actos y de sus objetos, por los principios de las ciencias especulativas".[103]

Aquí añade algunas notas aclarativas: primero, que el objeto del conocimiento universal es la esencia del alma que se adquiere discursivamente; segundo, que el alma conoce su propia existencia al percibir sus propios actos; además, "para el segundo conocimiento (el universal), no basta su presencia, sino que se requiere una investigación diligente y sutil, por lo que muchos ignoran la naturaleza del alma y muchos erraron acerca de ella";[104] luego, no se puede dudar del conocimiento existencial sin negar la metafísica misma.

En la marcha del conocimiento abstractivo, hay una coherencia de cada individuo al percibirse a sí mismo; es lo que deja patente el aquinate en la búsqueda por alcanzar el conocimiento de la esencia del alma: "nadie se equivocó nunca en cuanto a no percibir que él vive, lo que pertenece al conocimiento

---

[101] *De trinitate*, IX, c. VI: "Sed cum se ipsam novit humana mens et amat se ipsam, non aliquid incommutabile novit et amat. Aliterque unusquisque homo loquendo enuntiat mentem suam, quid in se ipso agatur attendens; aliter autem humanam mentem speciali aut generali cognitione definit. Itaque cum mihi de sua propria loquitur, utrum intellegat hoc aut illud, an non intellegat, et utrum velit, an nolit hoc aut illud, credo; cum vero de humana specialiter aut generaliter verum dicit, agnosco et approbo".

[102] *Cfr. De ver.*, q. 10, a. 8, in c: "Uno modo ut hoc quod dicitur, per essentiam, referatur ad ipsam rem cognitam, ut illud intelligatur per essentiam cognosci cuius essentia cognoscitur; illud autem non, cuius essentia non cognoscitur, sed accidentia quaedam eius. Alio modo ut referatur ad id quo aliquid cognoscitur; ut sic intelligatur aliquid per suam essentiam cognosci, quia ipsa essentia est quo cognoscitur".

[103] *C. G.* III c. 46: "Sicut autem de anima scimus quia est per seipsam, inquantum eius actus percipimus; quid autem sit, inquirimus ex actibus et obiectis per principia scientiarum speculativarum: ita etiam de his quae sunt in anima nostra, scilicet potentiis et habitibus, scimus quidem quia sunt, inquantum actus percipimus; quid vero sint, ex ipsorum actuum qualitate invenimus".

[104] *Suma teológica,* I, q. 87, a. 1, in c.

por el que alguien conoce qué se obra en su alma; según este conocimiento, el alma se conoce habitualmente por su esencia".[105]

Hay que reconocer que esta doctrina quedó muchas veces obscurecida por no distinguir este doble conocimiento y el horizonte en que se mueve.[106] La persona humana, discurriendo sobre los objetos entendidos, alcanza a conocer su propia naturaleza; esto ocurre en el acto de entender por su facultad intelectiva, en la formación de la especie inteligible impresa. El hombre tiene conciencia de su propia existencia en el momento en que está conociendo por medio del acto de pensar.[107]

El alma no necesita adquirir ningún hábito intelectual para hacerse capaz de ser consciente de que existe. Al respecto, Tomás de Aquino escribe: "para que el alma perciba que existe y atienda a lo que en ella se obra no se requiere hábito alguno, sino que basta la sola esencia del alma presente a la mente: pues de esta esencia emanan los actos en los que ella misma actualmente se percibe".[108] De este modo, rechaza el error de quienes confunden el alma con el raciocinio y afirma la naturaleza espiritual e intelectiva del alma.[109]

Luego, cada persona tiene conciencia existencial de su yo, y la esencia del alma es el principio de operaciones del conocimiento objetivo. Una vez afirmado esto, se impone delimitar la doctrina tomista respecto de aquella "engañosa y gratuita afirmación del carácter evidente del *cogito* cartesiano",[110] aclarando que no hay que darle tantas letras a contrarrestar el error de Descartes, pues ya lo ha hecho Balmes en su gnoseología,[111] logrando superarlo.

Además del erróneo planteamiento de la evidencia del yo como "la aprehensión de un objeto por un sujeto", que puede llevar a muchos a una interpretación intuicionista del conocimiento humano, Tomás de Aquino, con una claridad sorprendente, declara: "así como se entiende a sí mismo nuestro entendimiento, aun siendo él mismo un entendimiento singular, así también entiende su acto de entender, que es un acto singular existente

[105] *De ver.*, q. 10, a. 8, ad 2: "Ad secundum dicendum, quod nullus unquam erravit in hoc quod non perciperet se vivere, quod pertinet ad cognitionem qua aliquis singulariter cognoscit quid in anima sua agatur; secundum quam cognitionem dictum est, quod anima per essentiam suam cognoscitur in habitu".

[106] *Cfr*. F. Canals Vidal, *Tomás de Aquino, un pensamiento…*, pp. 74-75.

[107] *Cfr.* Mirko Skarica, "Introducción", en T. de Aquino, *Comentario al libro de Aristóteles Sobre la interpretación*, Pamplona, Eunsa, 1999, pp. xxxviii-xxxix.

[108] *De Ver.*, q. 10, a. 8, in c.

[109] Ana Mallea, "Estudio preliminar", en T. de Aquino, *Comentario de los Analíticos Posteriores de Aristóteles*, Pamplona, Eunsa, 2002, p. 15.

[110] F. Canals Vidal, *Tomás de Aquino, un pensamiento…*, p. 75.

[111] *Cfr.* Jaime Balmes, *Filosofía fundamental*, libro i, cap. 17, núm. 168-169.

en el presente o en el pretérito”,[112] que no es otra cosa que la misma doctrina agustiniana de la memoria de sí mismo.

Descuidando la doctrina tomista dentro de la gnoseología, pueden sobrevenir muchas desviaciones graves para la filosofía en general, pues “sólo el reconocimiento íntimo de la conciencia del yo pensante en su ser hubiera hecho posible el diálogo y la superación del ‘vaciado logicista’ del yo trascendental kantiano”,[113] donde se privó a la persona humana de su capacidad para describir en su mente el orden entero del universo y sus causas. Muchas cosas habría que suprimir si el hombre no tuviera esta conciencia existencial: la sociabilidad, tradiciones, historia y literatura, entre otras cosas.

Tomás de Aquino explica que “el principio del conocimiento humano no proviene del sentido, pero no es necesario que todo lo que el hombre conoce sea sometido a los sentidos, pues el entendimiento mismo se entiende a sí mismo por su acto, que no cae bajo los sentidos”.[114] Esta experiencia interna de lo que cada uno percibe de sí mismo es lo que hace que el hombre alcance el conocimiento esencial y universal del alma intelectiva que, como dice el aquinate, es anterior al conocimiento sensible. Sin duda alguna, es Canals Vidal quien redescubre estas concepciones fundamentales.

En la lectura atenta y concienzuda de los textos del Doctor Común, se evidencia la doctrina expuesta anteriormente, pues es claro que, en el orden del conocimiento intelectual del hombre, lo primero conocido es su propia existencia y después el conocimiento sensible. Él sostiene que lo contrario navega por otro terrero extraño, el cual puede llevar a muchos entendidos hacia el extravío gnoseológico. En la cuestión *Sobre la mente*, el aquinate, con doctrina detallada, habla de una “precedencia” de los objetos respecto de las especies inteligibles,[115] que hace patente la reflexión discursiva del alma humana. A esto se llama *mismidad consciente*, entendida como la ac-

[112] *Suma teológica,* I, q. 79, a. 6, ad 2: “Ad secundum dicendum quod praeteritio potest ad duo referri, scilicet ad obiectum quod cognoscitur; et ad cognitionis actum. Quae quidem duo simul coniunguntur in parte sensitiva, quae est apprehensiva alicuius per hoc quod immutatur a praesenti sensibili, unde simul animal memoratur se prius sensisse in praeterito, et se sensisse quoddam praeteritum sensibile”.

[113] F. Canals Vidal, *Tomás de Aquino, un pensamiento…,* p. 77.

[114] *De malo*, q. 6, ad 18: “Ad decimumoctavum dicendum, quod principium humanae cognitionis est a sensu; non tamen oportet quod quidquid ab homine cognoscitur, sit sensui subiectum, vel per effectum sensibilem immediate cognoscatur; nam et ipse intellectus intelligit seipsum per actum suum, qui non est sensui subiectus: similiter etiam et interiorem actum voluntatis intelligit, in quantum per actum intellectus quodammodo movetur voluntas, et alio modo actus intellectus causatur a voluntate, ut dictum est, sicut effectus cognoscitur per causam, et causa per effectum”.

[115] *De ver.*, q. 10, a. 9, ad 9: “Ad nonum dicendum, quod habitus mentis sunt ei maxime proportionales, sicut forma proportionatur ad subiectum, et perfectio ad perfectibile; non autem sicut obiectum ad potentiam”.

tualidad del propio entender, lo cual asume de Tomás de Aquino, que habla de "conocimiento por cierta connaturalidad".[116]

La fidelidad al pensamiento gnoseológico elaborado por Tomás de Aquino, a su método y sistema, implica afirmar que la inteligencia elabora internamente un concepto de la realidad. Esta afirmación incluye la validez de la aprehensión intelectual y la operación judicativa de la inteligencia, pues "no podemos entender de otro modo sino expresando tal concepción",[117] siendo éste el modo natural de conocer. Joseph Maréchal explicaba nítidamente lo que es el *concepto* o *verbo mental*: "el entendimiento, con su acción, forma la definición de la cosa, o también la proposición afirmativa o negativa. Esta concepción del entendimiento en nosotros es llamada, propiamente, palabra [verbum]".[118]

Hay una clara continuidad en el tema del *verbo mental*, entre Aristóteles y Tomás de Aquino. Para ambos, el significado de la palabra exterior manifiesta el significado de las cosas.[119] No obstante, es de san Agustín de quien recoge aquel carácter fundamental de lo que se entiende por la palabra *inteligencia*: "Hanc autem nunc dico intellegentiam, qua intellegimus cogitantes, id est, quando eis repertis quae memoriae praesto fuerant, sed non cogitabantur, cogitatio nostra formatur".[120] Para Agustín, las palabras, que son el pensamiento locutivo, se identifican en lo interior de la visión intelectual, en una unidad concordante que hace posible la comunicación humana.[121]

Fue Juan de Santo Tomás quien tuvo el mérito de redescubrir la naturaleza locutiva del entendimiento, y esto en su *Comentario* a la *Suma teológica*: "Por lo mismo que entiende procede algo dentro de sí mismo, que es la concepción de la cosa entendida, que proviene de la virtud intelectiva y procede de su noticia".[122] La ciencia teológica tomó esta modalidad del

[116] En *Contra gentes*, I cap. 3, se encuentra un ejemplo de esto: "Cognoscit quidem Angelus Deum ex nobiliori effectu quam homo: quanto ipsa substantia Angeli, per quam in Dei cognitionem ducitur naturali cognitione, est dignior rebus sensibilibus et etiam ipsa anima, per quam intellectus humanus in Dei cognitionem ascendit".

[117] *De Ver.*, q. 4, a. 3, ad 5.

[118] Joseph Maréchal coloca en el comienzo de su v volumen de *Le point de départ de la Metaphysique,* la definición de *verbo mental*.

[119] *Suma teológica,* q. 13, a. 1, in c. "Según el filósofo, en I *Peri Hermeneias*, cap. 1, en principio, las palabras son signos de las cosas entendidas, y lo entendido es semejante de las cosas; y así es patente que las palabras se refieren a las cosas que significan por medio del concepto del entendimiento".

[120] *De trinitate*, XIV, c. 7: "Aquí llamo inteligencia a aquella por la que entendemos pensando. Pues la palabra no puede darse sin pensamiento pues pensamos todo aquello que decimos con aquella palabra interior que no pertenece a la lengua de gente alguna".

[121] *Cfr. De trinitate*, XV, c. 11.

[122] *Suma teológica,* I, q. 27, a. 1, in c.

entendimiento como un preámbulo filosófico para desarrollar el discurso sobre la procesión el Verbo divino. La frase empleada para expresar la concepción del verbo mental es *ex plenitudine notitiæ,* que expresa la formación perfecta del verbo mental humano, dejando claro que esta concepción conviene a la naturaleza misma del entendimiento.

Asimismo, escribe: "En nosotros la concepción que procede en el interior procede por cuando entiende, y en razón del entender mismo conviene a quien quiera al que conviene",[123] denotando así que no se puede decir que sea imperfección en el intelecto el hecho de que éste sea manifestativo y expresivo de lo que entiende, dando por hecho, evidentemente, que es, además, cognoscitivo. Hay que aclarar, sin embargo, que cuando se dice *acto de locución mental* es lo mismo que decir *el acto de entender*; ésta es netamente doctrina tomista: "pues aquel acto por el que el objeto es formado es el conocimiento: conociendo forma el objeto y formándolo lo entiende. Porque a la vez lo forma y es formado y entiende. Como si la vista, viendo, formase la pared, a la vez vería y formaría el objeto de la visión".[124]

Por otro lado, él fue quien comprendió mejor el pensamiento gnoseológico del Aquinate respecto de la naturaleza locutiva del entendimiento y de todas aquellas tesis nucleares en lo referente a la ontología del conocimiento. Reconocido esto, la doctrina tomista afirma que la concepción del entendimiento pertenece absolutamente a la esencia del entender, que la palabra mental es lo entendido en el inteligente y que lo entendido se comporta como algo formado por el acto del entendimiento.

La realidad pensada y el lenguaje

En su investigación sobre la conveniencia de dar a Dios un nombre, Tomás de Aquino concluye que "las palabras son signos de los conceptos, y los conceptos son representaciones de las cosas";[125] las palabras son algo intermedio entre las cosas y la mente, así, entre mejor se conozca la esencia de una cosa, mejor se podrá hablar de ella. Para él, "las concepciones del

[123] Juan de Santo Tomás, *Cursus theologicus*, IV, Disp. 32, a. 4, p. 37.

[124] Juan de Santo Tomás, *Cursus theologicus*, IV, Disp. 32, a. 5, p. 38.

[125] *Suma teológica,* I q.13, a.1, c: "Respondeo dicendum quod, secundum Philosophum, voces sunt signa intellectum, et intellectus sin rerum similitudines. Et sic patet quod voces referentur ad res signifincadas, mediante conceptione intellectus". Bien comenta Juan Cruz Cruz: "Mirado el lenguaje de abajo arriba, los principios de la lengua escrita son letras; y lo de la lengua hablada son los elementos de la voz. La voz es el elemento primario del lenguaje; y equivale, de un lado, al sonido y, de otro, a elemento del lenguaje que, por ser significativo, se distingue del mero sonido", en la nota 2 de T. de Aquino, *Comentario al libro de Aristóteles sobre la Interpretación*, en M. Skarica (tr.), estudio preliminar y notas de Juan Cruz Cruz, Pamplona, EUNSA, 1999, pp. 11-12.

intelecto anteceden en el orden de la naturaleza a las voces".[126] Entonces, para él existe el concepto que tiene una referencia intencional a las cosas que representa y, acto seguido, ese concepto se hace palabra sensible que lo representa y se pone a su servicio. Por lo tanto, tienen sentido las palabras que se profieren, pues refiriéndose a las cosas mismas, son inteligibles, posibilitando la comunicabilidad humana. Canals Vidal sostendrá que aquella relación significativa al intentar hablar es lo que constituye la palabra mental, a la cual queda remitida la palabra exterior expresa.[127]

Esta *palabra interna* ocupó un lugar central en la gnoseología del Doctor Angélico, cuyo escrito de mayor profundidad filosófica se encuentra en la cuestión disputada *De potentia Dei*,[128] donde describe su sentido inteligible y su función; es el punto de partida de la cuestión sobre el conocimiento humano. Al pensar, el intelecto del hombre se relaciona con las cosas de cuatro maneras: con la realidad pensada, con la *speciem intelligibilem*, con su propio pensar y con la concepción del entendimiento.

De aquí se desprenden las siguientes distinciones: primera, lo que es la *realidad pensada*, que en ocasiones está fuera del entendimiento. Segunda, la palabra de la mente es significada por la palabra externa, también llamada *concepto*; así, el intelecto crea este concepto para conocer la realidad pensada. Tercera, la *especie inteligible* pone al intelecto en acto iniciando un proceso intelectual, que es el principio de la acción del agente. Cuarta, el entendimiento formula con su actividad la definición de la cosa: "este concepto del entendimiento es llamado propiamente verbo: y es lo que se expresa con la palabra exterior, en efecto, no significa ni el entendimiento

[126] *Expositio Peryermeneias*, lib. 1 l. 3, núm. 1: "Quia vero conceptiones intellectus praeambulae sunt ordine naturae vocibus, quae ad eas exprimendas proferuntur, ideo ex similitudine differentiae, quae est circa intellectum, assignat differentiam, quae est circa significationes vocum: ut scilicet haec manifestatio non solum sit ex simili, sed etiam ex causa quam imitantur effectus". Según lo anterior, es claro que las palabras externas expresan conceptos y significan cosas.

[127] F. Canals Vidal, *Sobre la esencia del conocimiento*, p. 81.

[128] *Cfr*. *De potentia*, q. 8, a. 1, co. "Intelligens autem in intelligendo ad quatuor potest habere ordinem: scilicet ad rem quae intelligitur, ad speciem intelligibilem, qua fit intellectus in actu, ad suum intelligere, et ad conceptionem intellectus. Quae quidem conceptio a tribus praedictis differt. A re quidem intellecta, quia res intellecta est interdum extra intellectum, conceptio autem intellectus non est nisi in intellectu; et iterum conceptio intellectus ordinatur ad rem intellectam sicut ad finem: propter hoc enim intellectus conceptionem rei in se format ut rem intellectam cognoscat". Fuster Perelló comenta que Tomás de Aquino usa el mismo término *verbum* para referirse tanto a lo que especificará como *palabra interior*, como a lo que llamará *palabra exterior*. *Cfr*. Sebastian Fuster Perelló, "Introducción a las cuestiones disputadas sobre la trinidad", en T. de Aquino, *Opúsculos y cuestiones selectas III, Teología (1)*, edición bilingüe, Madrid, BAC, 2005, p. 630, nota 21.

en sí mismo, ni la especie inteligible, ni el acto de entender, sino la concepción del entendimiento gracias a la cual conoce la realidad".[129]

Queda claro que el entendimiento humano conoce realidades fuera de sí, nace de otro y presenta a otro. Por ello, es una característica esencial del conocimiento humano ser formado por el entendimiento en acto, ya constituido y en virtud de su propia y actual operación: "Se ha de considerar también que el entendimiento, informado por la especie del objeto, entendiendo, forma en sí mismo una intención de la cosa entendida, que es precisamente su idea, expresada en la definición".[130] Visto así, el intelecto, además de conocer lo abstraído de las condiciones materiales, se conoce a sí mismo.

Tomás de Aquino sostiene que las palabras tanto internas, como externas son expresadas para decir, para significar algo; es el entendimiento el que forma esos contenidos, en la inmanencia de su acto. Por lo tanto, el lenguaje mental es expresado en el lenguaje exterior "como algo por lo que alguien habla se refiere a aquello sobre lo que habla".[131] Así, lo entendido en el inteligible es la palabra mental, pues el intelecto se concibe a sí mismo y, por ello, "el conocimiento intelectual mediante el concepto es algo a la vez mediato y directo",[132] entiende lo que es la esencia de las cosas. De tal manera que el lenguaje humano se da, acontece formando un concepto de las cosas, que es ya una representación objetiva: "no podemos entender de otro modo sino formando tal concepto".[133]

No obstante, Canals Vidal atribuye a los escolásticos el haber introducido muchos equívocos respecto del término *verbum mentis*. A Francisco Suárez se atribuye haber malentendido el *verbo mental* como el acto mismo de intelección, interpretándolo como una forma o cualidad por la que la mente humana alcanza directamente la cosa entendida: "por toda acción de conocer *in fieri* se produce un verbo, o algo que le es proporcional, el cual es real y formalmente el mismo acto de conocer *in facto esse* o en cuanto

[129] *De potentia*, q. 8, a. 1, co.

[130] C. G, lib. 1, cap. 53, núm. 3: "Ulterius autem considerandum est quod intellectus, per speciem rei formatus, intelligendo format in seipso quandam intentionem rei intellectae, quae est ratio ipsius, quam significat definitio". E. Forment, señala: "El entendimiento del hombre es únicamente potencia intelectual. Para actualizarse necesita de lo inteligible en acto. Como no posee ningún inteligible, la única manera de obtenerlo es de lo sensible, pero sólo está en potencia. Lo inteligible en potencia, que se encuentra en las imágenes sensibles y singulares, es actualizado por una virtud del mismo entendimiento". *Cfr*. E. Forment, "Introducción", en T. de Aquino, *Suma contra los gentiles*, edición bilingüe, Madrid, BAC, 2007, p. 24.

[131] F. Canals Vidal, *Sobre la esencia del conocimiento*, p. 86.

[132] *Ibidem*, p. 87.

[133] *De ver.*, q. 4, a. 3, ad 5.

es cualidad".[134] Este equívoco pervive en la reflexión posterior de las bases doctrinales del tomismo.

Al respecto, el aquinate explicó esta noción de otro modo: en él se encuentra una fina continuidad entre el *verbum* agustiniano y el *logos* aristotélico. Después de la publicación de las *Disputaciones metafísicas*, de Francisco Suárez, muchos tomistas protestaron, iniciando una polémica y un enfrentamiento de personalidades y escuelas de pensamiento, pues la negación de la naturaleza del *verbum mentis* como medio *in quo cognoscitur obiectum* de parte de Suárez, contravenía la doctrina de Tomás de Aquino.

Conclusión

Al término de esta reflexión, se patentiza la necesidad de la utilización de la filosofía en la reflexión teológica; lo anterior implica describir el problema clásico entre la relación de la fe y la razón, gracia y naturaleza, filosofía y teología. Para conseguir lo anterior se utilizó, desde el punto de vista formal, la argumentación de Tomás de Aquino en algunas de sus obras.

Además, es importante rescatar algunas de las reflexiones llevadas a cabo por Tomás de Aquino, que no es un simple repetidor y que puede enriquecer el debate actual respecto del lenguaje y la comprension del verbo mental e interior en su contexto cultural. Sus aportes permiten revalorizar aquellas discusiones planteadas por pensadores que, en mi opinión, desconocen u omiten la reflexión sobre el lenguaje formal del aquinate en la posmodernidad.

Al asentar las bases de una ontología de la palabra; es decir, de una palabra que significa la verdad o la falsedad de la cosa, Tomás de Aquino deja claro que lo decisivo no es la parte física o material de la lengua, sino la significación de la palabra. Además, se distingue en el aquinate una palabra exterior, una interior y otra más intermedia. La palabra interior es llamada, también, *mental*; la exterior se dice *sensible*. Mientras la palabra mental es insensible, la vocal es sensible y pasajera. El concepto mental tiene una función mediadora entre las palabras y las cosas, pues las palabras se refieren a las cosas por medio de los conceptos. Resulta, entonces, patente que las palabras se refieren a las cosas significadas mediante los conceptos del intelecto.

[134] Francisco Suárez, *De anima*, lib. III c. 5, núm. 7.

TOMÁS DE AQUINO Y LEIBNIZ: EL PRINCIPIO DE RAZÓN SUFICIENTE Y LA EXISTENCIA DE DIOS

Ricardo Marcelino Rivas García*

Resumen: Si bien la formulación del Principio de Razón Suficiente (prs) es un producto moderno y, por lo tanto, distanciado de la metafísica medieval, el presente trabajo pretende analizar cómo éste se encuentra implícito en las pruebas de la existencia de Dios elaboradas por Tomás de Aquino bajo la forma de la causalidad eficiente, especialmente en la llamada tercera vía, *ex possibili, et necesario*, en la que se toma como hecho la contingencia y finitud de los entes creados. Al final, se señalan algunos puntos de convergencia entre Leibniz y Tomás de Aquino en la aplicación de dicho principio como recurso metodológico para argumentar en favor de la existencia de Dios.

Abstract: Although the formulation of the Principle of Sufficient Reason (prs) is a modern product and, therefore, distanced from medieval metaphysics, the present work intends to analyze how it is implicit in the proofs of God's existence elaborated by Thomas of Aquinas in the form of efficient causality, especially in the so-called *third way*, *ex possibili, et necessary*, in which the contingency and finitude of the created entities is taken as fact. In the end, some points of convergence between Leibniz and Aquinas are indicated in the application of this principle as a methodological resource to argue in favor of the existence of God.

* Universidad Intercontinental, México.

Palabras clave
Principio de razón suficiente, causalidad, contingencia, necesidad, metafísica, teología filosófica.

Keywords
Principle of sufficient reason, causality, contingency, necessity, metaphysics, philosophical theology.

Preámbulo fenomenológico

Al final de su obra *¿Qué es metafísica?*, Martin Heidegger se plantea la siguiente pregunta: "¿Por qué hay ente y no más bien nada?" Sin discutir aquí el problema heideggeriano de la diferencia ontológica (la diferencia entre ser y ente) y sin detenernos en analizar si la traducción castellana es la adecuada, la pregunta se refiere al problema fundamental y fundacional de la filosofía, a saber, la pregunta por el ser. "¿Por qué existe algo en vez de nada?", interrogante planteada, por primera vez en la historia de la filosofía, por Wilhelm Gottfried Leibniz. Sería absurdo cuestionar que los seres existen, pero ¿por qué existen los seres? ¿Por qué existimos en lugar de no existir? Dicho dilema ha estado presente a lo largo de la historia del pensamiento filosófico, no siempre explicitado o tematizado abiertamente. A su vez, el dilema muestra la necesidad que tiene el espíritu humano de encontrar explicaciones sobre la realidad que nos circunda. A las preguntas ¿por qué hay esto?, ¿por qué las cosas suceden de este modo y no de otro?, difícilmente podemos contentarnos con respuestas tales como, "porque sí" o "por nada".

Pensemos, por ejemplo, en los juegos de la semifinal de la UEFA Champions League 2019, entre Barcelona y Liverpool. En el juego de ida, el 31 de mayo, Lionel Messi anotó un soberbio gol de tiro de castigo. Aunque al futbol como deporte se le considera un juego donde no siempre gana el mejor o pueden darse muchos "imponderables", se piensa que se dan muchas casualidades, demasiado azar; "así es el futbol", expresan jugadores y entrenadores. ¿Realmente se puede explicar lo que sucede en este deporte por azar?, ¿verdaderamente podríamos atribuirle a la casualidad, por ejemplo, el gol de Messi? ¿Por qué entró el balón en la portería de Alisson Becker?, ¿qué pasó para que eso sucediera? Es poco probable que alguien se conforme con una respuesta como "sucedió y ya" o "no pasó nada". De entrada, descartaríamos como absurdas tales explicaciones o respuestas. ¿Por qué motivo rechazamos que no hubiese explicación alguna? Quienes conocen

algo de este deporte, tienen cierta idea del talento de este jugador, de los años que tiene practicando el deporte en un alto nivel, de los cientos y miles de minutos practicando el golpeo del balón, de la disciplina en su cuidado y en su vida personal. Quizás esa sea una diferencia radical frente a otros jugadores muy talentosos, pero que no han alcanzado tal nivel de perfeccionamiento. Aun los detractores de este jugador difícilmente estarían dispuestos a afirmar que eso simplemente pasó o, peor aún, que no pasó nada. Finalmente, en el juego de vuelta en Inglaterra, el equipo de Liverpool superó a Barcelona y lo eliminó. ¿La razón? Liverpool fue mejor en ambos partidos; tuvo más posesión de balón, más oportunidades creadas y, obviamente, más goles; pero en el primero se impuso el talento individual del Barcelona.

El ejemplo anterior confirma la verdad y validez de un principio metafísico que ha estado presente desde los comienzos de la filosofía misma y que, hasta en las tradiciones prefilosóficas (religiosas o míticas), se ha intuido o formulado, aunque con un lenguaje alegórico o simbólico. Este principio afirma que nada sucede sin razón (*nihil est sine ratione*).[1] Es el Principio de Razón Suficiente (PRS), cuya última y más acabada formulación se atribuye al mismo Leibniz en el siglo XVII.[2] Quienes afirman la validez de dicho principio niegan, por tanto, la existencia de *hechos brutos*.[3] Este principio tiene un

[1] Yitzhak Melamed, Martin Lin, "Principle of sufficient reason", en Edward N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Center for the Study of Language and Information, Stanford University, 2018 [en línea], http://cort.as/-Rj0J

[2] "Es preciso considerar que nuestros razonamientos tienen dos grandes principios: el uno el de contradicción, que hace ver que, de dos proposiciones contradictorias, la una es verdadera y la otra falsa; y el otro, el de la razón determinante [suficiente], que consiste en que jamás se verifica un suceso sin que haya una causa, o, por lo menos, una razón determinante, es decir, algo que pueda servir para dar razón *a priori* de por qué existe esto de esta manera más bien que de otra". Gottfried Leibniz, *Teodicea* I, § 4. "Nuestros razonamientos están fundados sobre dos grandes principios: el de contradicción [...] y el de la razón suficiente, en virtud del cual consideramos que ningún hecho podría hallarse ser verdadero o existente, ningún enunciado verdadero, sin que haya una razón suficiente por la que ello sea así y no de otra manera". G. Leibniz, *Monadología*, § 31-32. "Ahora debemos elevarnos a la metafísica valiéndonos del gran principio habitualmente poco empleado, que sostiene que nada se hace sin razón suficiente, es decir, que nada ocurre sin que le sea posible al que conozca suficientemente las cosas dar una razón que baste para determinar por qué es así y no, de otro modo. Asentado este principio, la primera pregunta que tenemos derecho a formular será por qué hay algo más bien que nada. Pues la nada es más simple y más fácil que algo. Además, supuesto que deben existir cosas es preciso que se pueda dar razón de por qué deben existir así y no de otro modo". G. Leibniz, "Principios de la naturaleza", §7, *Escritos filosóficos*, Roberto Torretti, Tomás E. Zwanck y Ezequiel de Olaso (trads.), Buenos Aires, Charcas, 1982, pp. 597-606.

[3] Un *hecho bruto* (expresión que proviene del inglés *brute fact*) es aquel que no tiene una explicación ulterior, sino que simplemente existe. Es diferente de un ente necesario en que el ente necesario se explica a sí mismo, mientras que el hecho bruto existe sin explicación; simplemente es (a pesar de que sea concebible que ese ente no haya existido). Al parecer,

doble carácter, a saber, el de referirse a la causa, así como a la explicación, aunque ambos puedan considerarse equivalentes o hasta sinónimos. Es la aplicación de este principio lo que en la teología filosófica (llamada teología natural o teodicea) ha permitido argumentar en favor de la existencia de Dios, en una larga tradición que viene de la patrística hasta el racionalismo moderno, pasando, por supuesto, por el pensamiento escolástico.[4]

En este trabajo, analizaremos la aplicación de dicho principio en el desarrollo de las famosas cinco vías para la demostración de la existencia de Dios de Tomás de Aquino, centrándonos en la tercera vía, la del *ser posible* y *el ser necesario*, para conectar con la prueba leibniziana conocida como *A contingentia mundi*.

La teología filosófica de Tomás de Aquino y la razón suficiente (como causalidad)

El siglo XIII fue testigo de un acontecimiento filosófico y teológico cuya importancia sólo hoy podemos valorar: la llegada y difusión en el occidente cristiano de un importante lote de obras de Aristóteles. Tomás de Aquino asimiló y fecundó con su propio genio este pensamiento y lo puso al servicio de la reflexión teológica cristiana. Lo que llamamos *teología natural*, *teología filosófica* o, más recientemente, *teodicea*, junto con la ética, constituyen la parte de la filosofía tomasiana mejor elaborada y el aporte más significativo al pensamiento filosófico de occidente.

No parece probable pensar que en la alta Edad Media fuera un reto intelectual el diálogo con otras tradiciones filosóficas o religiosas o con posturas agnósticas. El objetivo implícito de la *Summa Theologiae* y la *Summa contra Gentiles*, además de compendiar los principios de la doctrina cristiana, es, sobre todo, poner en evidencia cómo las verdades racionales concuerdan con las verdades reveladas y contenidas en la fe católica, especí-

es John Searle quien acuña el término para diferenciarlo de los hechos institucionales, en su artículo de 1995: "Las reglas constitutivas y la distinción entre hechos brutos y hechos institucionales". John Searle, *La construcción de la realidad social*, Madrid, Paidós, 1997, pp. 170-171. Aunque parece que es Bertrand Russell quien sugirió previamente el concepto, para referirse al universo que simplemente está ahí, sin necesidad de explicación causal, intentando devaluar los argumentos metafísicos para demostrar la existencia de Dios. El sentido referido por Russell es el que en la filosofía analítica actual prevalece. *Vid.* el célebre debate con Frederick Copleston, en Bertrand Russell, *Por qué no soy cristiano*, Barcelona, Edhasa, 2007, pp. 95-109.

[4] Aristóteles, al referirse a la causalidad, puesto que, evidentemente, no se conocía como PRS, afirma que hay antecedentes de este principio en los filósofos presocráticos al buscar la explicación de la naturaleza en su respectivo *arkhé*, y observa que Anaxágoras es el primero en referirse a un principio extrínseco, a una causa externa, como explicación de la *phýsis*. *Metafísica* I, cap. 2-4.

ficamente en relación con la concepción de Dios. De ello deriva, sin lugar a dudas, la posibilidad de eliminar los errores respecto de esa fe católica, ya que parte de ese propósito es el esclarecimiento racional de los supuestos de la fe. Por tanto, en aquel contexto no se trata tanto de hacer apología de la fe cristiana, sino de confirmar que hay verdades sobre Dios a las que la razón humana puede llegar.[5]

En lo que se refiere a las llamadas pruebas o vías *ex creaturi* para demostrar positivamente la existencia de Dios, tomando como presupuestos los aportes de la metafísica aristotélica, el aquinate emplea varios elementos filosóficos en sus argumentos *a posteriori*, la analogía y la correspondiente predicación en grado eminente; la remoción o la predicación negativa de los atributos de Dios (demostrar racionalmente lo que no es Dios), y la causalidad, donde se parte de los efectos para llegar a la causa eficiente; el ser necesario, perfecto e infinito, la razón suficiente del ser creado.[6]

Si bien el aquinate no ofrece una fórmula concreta del PRS; puede reconocerse que éste sostiene su argumentación. Se encuentra implícito precisamente en el recurso a la causalidad: la explicación por causas es una muestra de la necesidad de encontrar una razón suficiente para un hecho de experiencia. El principio también está presente para dar el paso desde la serie de causas naturales —que puede ser infinita— a la causa última. De tal manera que, el *magister theologiae* italiano, lo aplicó en sus argumentos como referido a la causalidad eficiente y final y como recurso lógico y metafísico para superar el *regressus ad infinitum*.[7]

---

[5] Es preciso señalar que algunos de los padres de la Iglesia, con la veta abierta dentro de la naciente teología cristiana por el platonismo, formularon versiones de pruebas metafísicas que llamamos aquí *a posteriori*, en las que destacaban la relación del orden del mundo con la inteligencia divina. En la Edad Media, Pedro Abelardo lo aplica de manera muy parecida a como lo harán Descartes y Leibniz en el siglo XVII, pues Abelardo afirma que Dios ha creado el mejor de los mundos posibles porque, de no ser así, habría creado un mundo no tan bueno movido por la injusticia o la envidia; dado que no cabe envidia o injusticia en Dios, no hay razón para que no cree el mejor mundo posible. *Cfr*. John Marenbon, *The Philosophy of Peter Abelard*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, pp. 233-235. Cit. por Rubén Pereda, "El principio de razón suficiente", en Francisco Fernández Labastida, Juan Andrés Mercado (eds.), *Philosophica: Enciclopedia filosófica on line,* doi: 10.17421/2035_8326_2016_RPS_1-1. Anselmo de Canterbury, por su parte, escribió el "Monologium*", Obras Completas,* Madrid, BAC, 1953, en el que pretende hablar a sus novicios de Dios sin tomar como referencia o punto de partida ningún dato de la fe o de la revelación, planteando que un análisis racional del universo permite conducirnos a la voluntad (e inteligencia) divina como su causa o razón de ser.

[6] *Suma teológica,* I, q. 12 a 12.

[7] *Cfr*. Alexander Pruss, *The Principle of Sufficient Reason. A Reassessment*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006, p. 26.

Los estudiosos de las vías han caracterizado la estructura de la argumentación según cuatros elementos: en primer lugar, un punto de partida basado en cierto hecho de experiencia; en segundo lugar, la aplicación de un principio metafísico (específicamente la razón suficiente bajo la forma de la causalidad); en tercer lugar, un corolario, y, en último lugar, una conclusión.

Las cinco vías parten todas de la experiencia; es decir, no parten del orden conceptual, sino de los objetos de nuestra experiencia entendidos como efectos. Por la finitud, contingencia, limitación, dependencia y movimiento que manifiestan las criaturas, Tomás induce la necesidad de la fundamentación de cada uno de los casos en una entidad igualmente real (no sólo conceptual) que, escapándose de esas manifestaciones de efectos, dé la talla para ser el fundamento suficiente, la causa última y primera de todo cuanto existe. Las cinco vías, al ser de orden metafísico, aplican el PRS bajo la forma de la causalidad y lo llevan hasta sus últimas consecuencias, lo que permite partir de la realidad objeto de la experiencia como efectos, para llegar a Dios como causa última. La aplicación del PRS bajo la forma de la causalidad varía según el punto de partida de cada vía. En la tercera vía es más palpable este principio, tal como lo conocemos por su formulación actual. El corolario está constituido por las consecuencias del PRS aplicado, para llegar al término de la vía, evitando también el *regressus ad infinitum*. El término de la vía es variado en cada caso, pero, en general, se llega a Dios como causa primera y última de toda la realidad existente, como la única causa que cumpla con las condiciones para producir semejantes efectos.

El PRS como causalidad en las *cinco vías*

Revisemos detenidamente las pruebas de Tomás para identificar la relación entre la razón suficiente y la causalidad en la demostración de la existencia de Dios.

La primera vía, conocida como *ex parte motus* (la que parte del movimiento de la realidad), se expresa de la siguiente manera:

> La primera y más clara se funda en el movimiento. Es innegable, y consta por el testimonio de los sentidos, que en el mundo hay cosas que se mueven. Pues bien, todo lo que se mueve es movido por otro, ya que nada se mueve más que en cuanto está en potencia respecto de aquello para lo que se mueve. En cambio, mover requiere estar en acto, ya que mover no es otra cosa que hacer pasar algo de la potencia al acto, y esto no puede hacerlo más que lo que está en acto, a la manera como lo caliente en acto, *p. ej.*, el fuego hace que un leño, que está caliente en potencia, pase a estar caliente en acto. Ahora bien, no es posible que una misma cosa esté, a la vez, en acto y en potencia respecto a lo mismo, sino respecto a cosas diversas: lo que, *v. gr.*, es caliente en acto

> no puede ser caliente en potencia, sino que en potencia es, a la vez, frío. Es, pues, imposible que una cosa sea por lo mismo y de la misma manera motor y móvil, como también lo es que se mueva a sí misma. Por consiguiente, todo lo que se mueve es movido por otro. Pero si lo que mueve a otro es, a su vez, movido, es necesario que lo mueva un tercero, y a éste, otro. Mas no se puede seguir indefinidamente, porque así no habría un primer motor y, por consiguiente, no habría motor alguno, pues los motores intermedios no mueven más que en virtud del movimiento que reciben del primero, lo mismo que un bastón nada mueve si no lo impulsa la mano. Por consiguiente, es necesario llegar a un primer motor que no sea movido por nadie, y éste es el que todos entienden por Dios.[8]

Prima et manifestior via comienza diciendo Tomás; es decir, la primera y más clara vía que se funda en el movimiento, entendido tanto de modo físico, como de modo metafísico: como tránsito de la potencia al acto.[9] Es la más clara porque es una evidencia sensorial innegable que en el mundo hay movimiento, cambio, devenir. La vía va a investigar la razón suficiente como causa primera, el "porqué radical" de que en el universo haya movimiento. De lo dicho, resulta claro que el punto de partida de esta vía es la existencia del cambio, pero movimiento o cambio sólo es posible en seres cuya realidad es incompleta, y su resultado siempre le añade algo de lo cual carecía el término del movimiento (ya sea local, cualitativo, cuantitativo, substancial o accidental) metafísicamente considerado como paso de la potencia al acto. Por ejemplo, no es lo mismo caminar hacia casa que estar de hecho en ella; tampoco es lo mismo poder estar en casa que estarlo de hecho, y una vez que se complete el tránsito, que se esté en casa en acto, cesará el movimiento y se completará aquello de lo que se carecía mientras se estaba en potencia. Tengamos presente que, para la metafísica tomista, el movimiento supone tres nociones: un móvil, es el ser que se mueve; es decir, el que pasa de la potencia al acto. Un motor, al ser en acto que con su actividad hace pasar al móvil de la potencia al acto. Movimiento: acto

[8] *Suma teológica,* I, q. 2, a 3.

[9] En el marco categorial tomasiano, heredado de la *Física* y la *Filosofía Primera* (Metafísica) de Aristóteles, *potencia* es entendida como posibilidad, capacidad o tendencia a ser o a recibir una perfección o una actualización debida, mientras que el acto se refiere a cualquier perfección, con la perfección de ser. Por ejemplo, citemos el utilizado por los escolásticos: la madera sin encender es fuego en potencia, porque, aunque no está incendiada, tiene la capacidad de hacerlo; una vez encendida, es fuego en acto. Pero para que este tránsito se diera, fue necesaria la intervención de un ser en acto que haya comunicado el fuego. Este modelo teórico servirá para explicar las tres primeras vías, pues tiene relación tanto con la causalidad, como con la razón suficiente.

del ser en potencia en cuanto está en potencia o, mejor aún, tránsito de un estado potencial a un estado actual.

El PRS aplicado al movimiento se expresa en la siguiente fórmula: *Quidquid movetur ab alio movetur* ("Todo lo que se mueve es movido por otro") ¿Por qué? Porque nada pasa de la potencia al acto, sino por un ser que esté ya en acto; es decir por un motor. Nada pasa de la potencia al acto por sí solo, por sí mismo, ya que esto sería imposible por las siguientes razones: es imposible que algo esté al mismo tiempo y bajo el mismo aspecto en potencia y en acto con respecto al mismo movimiento (que sea motor y móvil al mismo tiempo y respecto al mismo movimiento), ya que tendría y no tendría la misma cosa —la misma perfección— simultáneamente, lo cual resulta absurdo. Para mover, se necesita ser motor; para hacer pasar de la potencia al acto, se necesita estar en acto; luego, nadie estando en potencia puede moverse a sí mismo para llegar al acto y sólo queda el recurso de ser movido por otro. Ahora bien, todo cambio, devenir o movimiento exige un motor diferente del móvil, el cual no puede darse a sí mismo una perfección de la que actualmente carece porque, metafísicamente hablando, el ser no sale del no ser y lo más no sale de lo menos. Lo anterior nos permite advertir que cada móvil y la serie de móviles requieren un motor supremo.

El corolario en esta primera *via* afirma lo siguiente: es imposible (e inútil) ir al infinito en la serie de motores actual y esencialmente subordinados en su mover —que mueven y que a su vez son movidos— para dar cuenta del movimiento subordinado que hay en el universo. Es necesario parar y afirmar la existencia de un primer motor puro que es la razón suficiente y causa primera del movimiento subordinado que hay en el universo. Lo contrario equivaldría a suprimir al primer motor y con él a los motores intermedios y al último, cuyo movimiento estamos tratando de explicar. Dicho de otra manera, suprimir el primer motor inmóvil implica suprimir también los motores intermedios, que son causas necesarias, pero insuficientes —ya sean pocos o muchos—, y, con ellos, al último, donde no habría movimiento, cambio o devenir en el universo, cosa que es evidentemente falsa. Una serie de motores actual y esencialmente subordinada en su mover (que mueven y que a su vez son movidos) es una serie de efectos que, como tales, requieren de una causa adecuada y suficiente para ser y existir; una razón suficiente para ser. Sin el primer motor inmóvil la serie entera carecería de causa adecuada y de razón suficiente y, en consecuencia, no existiría movimiento en el universo.

En el término de la vía se afirma, por tanto, la existencia de un primer motor inmóvil que no se mueve, que no cambia ni por sí mismo, ni por otro, por ser *acto puro*, sin sombra de potencia pasiva que responde a la defi-

nición nominal de Dios.[10] El primer motor inmóvil mueve sin ser movido, pero el mover sigue al ser y el modo de mover se mide por el modo de ser. El primer motor —inmóvil—, acto puro sin sombra de potencia pasiva es su mismo ser subsistente.[11] Él es la razón suficiente, el *ipsum esse subsistens*,[12] punto de partida para la deducción de los atributos divinos.

Hasta aquí hemos visto cómo, a partir de los motores que, a su vez, son movidos, la razón llega a descubrir a Dios como el primer motor —inmóvil—. Corresponde ahora hacer lo propio tomando como punto de partida la existencia de causas causadas, a partir de las que se llegará a descubrir a Dios como causa incausada.

Tomás expresa la segunda vía, *ex ratione causae efficentis* (*por el análisis de las causas eficientes*), de la siguiente manera:

> La segunda vía se basa en la causalidad eficiente. Hallamos que en este mundo de lo sensible hay un orden determinado entre las causas eficientes; pero no hallamos que cosa alguna sea su propia causa, pues en tal caso habría de ser anterior a sí misma, y esto es imposible. Ahora bien, tampoco se puede prolongar indefinidamente la serie de causas eficientes, porque siempre que hay causas eficientes subordinadas, la primera es causa de la intermedia, sea una o muchas, y éstas, causa de la última; y puesto que, suprimida una causa, se suprime su efecto, si no existiese una que sea la primera, tampoco existiría la intermedia ni la última. Si, pues, se prolongase indefinidamente la serie de causas eficientes, no habría causa eficiente primera y, por tanto, ni efecto último ni causa eficiente intermedia, cosa falsa a todas luces. Por consiguiente, es necesario que exista una causa eficiente primera, a la que todos llaman Dios.[13]

---

[10] Aquí se marcará una diferencia radical entre la prueba tomasiana respecto de la ofrecida por san Anselmo de Aosta, quien, valiéndose del método *a simultaneo*, pretendió demostrar la existencia de Dios por un análisis del concepto o noción que de Él tenemos. Por su parte, santo Tomás no parte del concepto que tenemos de Dios, sino de existentes que cambian, que se mueven, y establece que la causa primera de ese hecho de experiencia sólo puede serlo un ser inmutable que escapa al cambio por ser Acto Puro, lo que responde a la definición nominal de Dios.

[11] Evitemos concebir la inmutabilidad de Dios como la de una piedra inerte. Para la tradición cristiana su inmutabilidad es índice de su plenitud y es que Dios, al ser Acto Puro, posee toda perfección y al actuar, él no cambia. Respecto de Dios, lee en *Malaquías* 3 ,6, “Ego sum Dominus et non mutor” (“Yo soy el Señor y no cambio”). De él habla la liturgia cuando dice “Rerum Deus tenax vigor, inmotus inte permanens” (“Dios, fuerza invencible de las cosas [a las que mueve] permaneciendo Él en sí mismo inmutable”).

[12] Para la metafísica tomista, derivado de su lectura agustiniana, por un lado, y aristotélica, por el otro, el ser es el acto de todos los actos, la perfección de todas las perfecciones.

[13] *Suma teológica,* I, q. 2, a. 3.

Para el punto de partida empleado en esta vía, una vez más el aquinate partirá de un hecho que constatamos por experiencia: en el mundo hay causas actual y esencialmente subordinadas en su causar; es decir, que causan, pero que, a su vez, son causadas. Se trata, pues, de causas segundas, lo que pone de relieve que ellas son efectos que, como tales, requieren una causa adecuada para ser o existir.[14] Son causas necesarias para explicar otras causas, pero no suficientes. En el mundo hay series de causas que concurren en la producción de un efecto; como ejemplo, podemos citar a la semilla que no germina y fructifica sin la acción de otras causas: los nutrientes del suelo, el agua, el sol, entre otros.

Las causas de las que parte la segunda vía son causas actual y esencialmente subordinadas en su causar: causa, sí, pero para hacerlo, requieren el influjo y concurrencia de otras acciones causales; causa, sí, pero, como inmediatamente veremos, ellas son *efectos* que en su obrar y en su ser requieren otras causas. Cabe destacar que la segunda vía no parte de las llamadas causas unívocas, que son aquellas que son independientes del efecto una vez que ejercen su acción causal sobre él. Como ejemplo de éstas podemos citar a un hijo que, una vez que ha sido generado en su ser, ya no depende de su padre y eventualmente puede ser padre con independencia del suyo.

En cuanto al PRS —que aquí se observa con toda claridad formulado bajo la causalidad eficiente—, aplicado al punto de partida, lo podríamos resumir del siguiente modo: “Nadie es causa eficiente de sí mismo”. El principio vale para todos, aun para Dios, y en este sentido, santo Tomás se pronuncia contra la tesis que siglos más tarde sostendrá Baruch Spinoza y gran parte del racionalismo moderno, según la cual, Dios es *causa sui*, causa de sí mismo. En efecto, nadie —ni Dios— es causa eficiente de sí mismo, porque para causar, antes es necesario ser. Ser causa eficiente de uno mismo equivaldría a la paradoja de ser anterior a uno mismo, a obrar antes de existir, cosa a todas luces imposible. De lo anterior se concluye que el llegar al ser exige una causa extrínseca; dicho de otra manera: todo lo que llega al ser lo hace en virtud de una causa distinta de él mismo, de una razón suficiente. Sin embargo, conviene plantearse la cuestión: ¿la causalidad misma tiene en sí o en otro su razón de ser?; ¿la causalidad o es incausada o es causada por otro? Estas preguntas las retomaremos cuando analicemos la tercera vía, que dejaremos al final de las otras dos pruebas restantes, pero que son

[14] La tradición aristotélico tomista define la causa como *principium influens in esse ab alio*: “principio que influye en el ser de otro”, o también “aquello que con su obrar produce algo”. La esencia de la causa es el in-fluir (*influens*); el fluir *en*, dentro de otro, que es el efecto. El fluir es, de hecho, comunicar el ser al efecto. Por otra parte, entre el efecto y la causa hay proporción, pero nunca identidad; es decir, la causa nunca será el efecto, el efecto nunca será la causa. *Cfr*. Tomás Alvira, Luis Clavell, Tomás Melendo, *Metafísica*, Pamplona, EUNSA, 1982, pp. 175-192.

preguntas pertinentes para notar la diferencia entre *ser causa de sí* mismo y *tener en sí mismo* la razón de su propia necesidad o *tener en sí mismo* la razón suficiente de su existencia, lo cual aplica de modo privativo de Dios.

El corolario de esta argumentación es el siguiente: como en la primera vía, es imposible (e inútil) ir al infinito en la serie de causas actual y esencialmente subordinadas en su causar para dar cuenta de la causalidad subordinada, dependiente y relativa que hay en el universo. Es necesario detenerse y afirmar la existencia de una causa primera (incausada, que no haya sido efecto previamente) a ninguna otra subordinada, que a su vez es causa de las causas subordinadas o "segundas" del universo. El *regressus ad infinitum* vuelve a manifestarse como insuficiente para dar cuenta del punto de partida: una serie toda, lo numerosa que se la conciba de causas segundas; es decir, dependientes y subordinadas en el ser y en el causar, es toda ella efectuada (efecto) y, no teniendo en ella misma la razón de su ser, debe tenerla en otro, sin lo cual la serie entera simplemente no sería. En efecto, si se suprime —en el caso de que eso pudiera hacerse— la causa primera incausada, desaparecen todas las causas segundas; entonces, no habría causalidad eficiente subordinada en el universo, lo cual se contradice con el punto de partida de esta segunda argumentación.

El término de la vía concluye que existe una primera causa incausada,[15] no subordinada a ninguna otra, ni en el ser, ni en el causar; dicha causa coincide con lo que todos llaman *Dios*. La primera causa insubordinada en su ser y en su causar es, a su vez, la causa de la causalidad subordinada que hay en el universo; es *causa causarum incausatum* (causa de las causas e incausado). Ahora bien, el causar sigue al ser y el modo de causar se mide por el modo de ser. La causa primera, insubordinada y autónoma en su ser y en su causar, es el *ipsum esse subsistens*; su esencia se identifica con su existencia, su esencia es existir. Una vez más, lo que acabamos de decir se constituye en punto de partida para la deducción de los atributos divinos.

Derivado de las conclusiones de las dos primeras vías, se concebirá a Dios como causa y razón suficiente del mundo, lo cual será reforzado con la tercera vía, que a nuestro juicio consideramos la de mayor densidad metafísica (inspiró en la modernidad las pruebas de W. Leibniz); aunque no siempre es la favorita o la que provoca más simpatía entre los tomistas. A nuestro modo de ver, es en la que el PRS se encuentra mejor explicitado. Por el momento, dejaremos para un análisis aparte la exposición de la tercera vía, pues desenhebrarla será central para los fines de este trabajo.

[15] Decir "causa primera incausada" es, en cierto sentido, un franco pleonasmo, porque si es *primera*, obviamente es incausada, de lo contrario, ya no sería *primera*, sino *segunda*. Sin embargo, nos permitimos tal redundancia para enfatizar que antes de esa causa primera no hay proceso causal alguno, sino que con ella comienza tal proceso de subordinación causal.

En cuanto a la cuarta vía, conocida como *ex gradibus qui in rebus invenitur* (los grados de ser y de perfección que encontramos en las cosas), está expresada en la *Suma teológica* de la siguiente manera:

> La cuarta vía considera los grados de perfección que hay en los seres. Vemos en los seres que unos son más o menos buenos, verdaderos y nobles que otros, y lo mismo sucede con las diversas cualidades. Pero el más y el menos se atribuyen a las cosas según su diversa proximidad a lo máximo, y por esto se dice lo más caliente de lo que más se aproxima al máximo calor. Por tanto, ha de existir algo que sea verísimo, nobilísimo y óptimo, y por ello ente o ser supremo; pues, como dice el Filósofo [Aristóteles], lo que es verdad máxima es máxima entidad. Ahora bien, lo máximo en cualquier género es causa de todo lo que en aquel género existe, y así el fuego, que tiene el máximo calor, es causa de todo lo caliente, según dice Aristóteles. Existe, por consiguiente, algo que es para todas las cosas causa de su ser, de su bondad y de todas sus perfecciones, y a esto llamamos Dios.[16]

Los estudiosos del pensamiento tomista sostienen que ésta es la vía más propia del aquinate, de lo que da cuenta la cantidad de veces que la expuso en sus obras.[17] A nuestro juicio, esta vía es, por una parte, de procedencia aristotélica en cuanto a la aplicación del principio de analogía (analogía de atribución), y, por otra parte, de procedencia platónico-agustiniana, respecto de la jerarquía, gradación y participación del ser.

En otros textos en los que santo Tomás expone dicha vía, se constatan variaciones en la formulación del punto de partida, pero el fondo metafísico es el mismo; sin embargo, lo anterior pone de relieve una de las razones por las que esta vía ha sido la más debatida; hay quienes se limitan a estudiar sólo uno de los textos donde el aquinate la expuso, entonces, pierden de vista los textos paralelos en los que la vía se clarificará. Por tanto, podemos decir que para hacer un estudio más amplio de la cuarta vía, resulta imprescindible acudir no sólo a la *Suma*, sino a los textos tomasianos paralelos, en el entendido de que, en todas sus formulaciones, la vía tiene como eje de la prueba la noción metafísica del *esse* (ser) y la doctrina de la participación en el ser. Así como lo haremos con la tercera vía, en la cuarta presentaremos dos formulaciones.

La primera formulación de la cuarta vía parte de las perfecciones graduadas (*magis et minus*) que vemos realizadas en los entes del mundo. ¿De qué perfecciones parte la cuarta vía tomista? Santo Tomás parte de las per-

[16] *Suma teológica,* I, q. 2, a. 3.

[17] *Suma teológica,* I, q. 2, a. 3. *Contra Gentiles*, I, cap. XIII. *In symbolum apost.*, exp. C. I. *Super Ev. S. Joannis,* lectura *Prologus*. *De potentia*, q. 3, a. 5.

fecciones trascendentales puras que vemos realizadas en las cosas.[18] En efecto, en los entes del mundo vemos que unos son más o menos verdaderos (inteligibles), buenos (apetecibles), nobles (la perfección que eleva al ente por encima del no ser) y cosas semejantes. La experiencia nos atestigua diversos grados de perfección entre la piedra y la planta; entre ésta y el animal; entre el animal y el hombre. Todas estas perfecciones son propiedades de una que es la fundamental: el ser,[19] lo cual quiere decir que hay diversos grados de unidad, de verdad, de bondad, de belleza y de nobleza en las cosas porque en ellas hay diversos grados de participación en el ser. Conviene destacar que la vía no parte de perfecciones genéticas o específicas que por su naturaleza no admiten grados, por ejemplo, el lenguaje. Tampoco parte de las perfecciones mixtas, que son índice de perfección en el ser que las realiza, como la riqueza económica, el color, entre otros.

La aplicación del PRS en esta vía se observa en lo siguiente: lo que a un ser le conviene por esencia, no admite grados; luego, una perfección trascendental finitamente realizada (más o menos) en un ente no se tiene por esencia, sino por participación. Dicho de otra manera, esa perfección es causada por otro ser, quien a su vez tiene dicha perfección por esencia o por participación (causada por otro). La razón suficiente de tal perfección participada se encuentra en otro que la posee de modo esencial.

En este caso, el corolario es el mismo que en las pruebas anteriores, pero aplicado a la relación entre lo participado y lo participante. Es imposible ir al infinito en la serie de causas esencialmente subordinadas para dar cuenta del punto de partida de una serie —todo lo numeroso que se le quiera— de entes que tienen parcial y limitadamente las perfecciones

[18] Para la metafísica tomasiana, perfecciones puras o simples son aquellas que designan una perfección sin defecto. Por ejemplo: vida, entender, verdad... Estas perfecciones pueden ser trascendentales y no trascendentales: trascendentales, si se encuentran en todo ser; no trascendentales, si las ostentan sólo algunos entes determinados. Por otra parte, aunque en la cuarta vía Tomás parte de las perfecciones trascendentales puras que vemos realizadas en diversos grados en los entes, eso no quiere decir que la existencia de Dios no pueda descubrirse partiendo de las perfecciones puras no trascendentales. De hecho, en otra obra, santo Tomás lo hace (*Cfr. De Spiritualibus creaturis*, a. 10. *Suma teológica*, I, q. 79, a. 4). Además, es preciso decir que una vez demostrada la existencia de Dios, es posible predicarle formalmente estas perfecciones mixtas, como vida, justicia, misericordia.

[19] Las perfecciones a las que aquí se alude son las trascendentales (de raigambre platónico: *Unum, Bonum, Verum, Pulchrum*) del ser, que es el que las actualiza a todas. Conviene recordar que una cosa es verdadera en la medida que es ser, y lo mismo puede decirse del resto de los trascendentales. Hay una más perfecta unidad (indivisión) en el hombre que en un costal de arena; es más inteligible, es decir, verdadero, el hombre, que la piedra. Esta gradación se debe, en último término, al grado de participación en el ser, y el mismo ser se manifiesta graduado en las cosas: es más perfecto el ser de aquello que existe en sí mismo —las substancias— que el que existe en otro —del accidente—.

trascendentales, que no tienen el ser por esencia, sino por participación, por donación de una causa primera. Este primer participante, que es el ser por esencia, se identifica sustantivamente con la unidad, verdad, nobleza en plenitud.

En el término de la vía, Dios es descubierto como primer y máximo ser, plenitud de unidad, verdad, belleza y nobleza que participa el ser y sus propiedades trascendentales a todos los entes. Dios existe por esencia: Él es el *ipsum esse subsistens*. Dios *es* el ser, las creaturas *tienen* el ser por participación (por ello son *entes*).

Una *segunda* formulación de la cuarta vía tiene como punto de partida el mismo que la formulación anterior, lo que cambia es la formulación del PRS aplicado al punto de partida, que aquí es más explícito. Se parte del hecho de que las cosas son más o menos perfectas; es decir, del hecho de que en ellas hay diversos grados de perfección (*magis et minus*) en la verdad, la bondad y la nobleza. El fundamento de todas las perfecciones que hay en un ente es *la perfección de ser*. Aquí encontramos el núcleo de la cuarta vía, la gradación de las perfecciones trascendentales de los entes que conocemos por la experiencia apunta a un hecho fundamental: las perfecciones trascendentales que parcialmente tienen los entes son convertibles con el ser, de modo parcial o limitado; es decir por participación. La gradación en las perfecciones de los entes se debe a sus diversos grados de participación en el ser.[20]

El PRS, bajo la forma de la causalidad, lo tenemos aquí contenido del siguiente modo: una perfección trascendental graduada no se tiene por esencia, sino por participación, porque: *a)* lo que a un ser le conviene por esencia, no admite grados; *b)* las perfecciones trascendentales de suyo no dicen límite; es decir, son limitadas por algo distinto de la perfección misma. Si aparece limitadamente en un ente, significa que no le pertenece por esencia —tal ente no existe por derecho propio (por esencia)—, sino por participación. En ese ente hay un elemento que limita a la perfección: la esencia que le da al ente la determinación en un modo de ser, un grado de perfección, también significa que tal ente es causado, pues en él la esencia no se identifica con la existencia; tal ente no existe por esencia, sino por participación. Las perfecciones trascendentales —convertibles con el ser— las tiene recibidas *ab alio* (por otro). En esta formulación no se emplea el recurso de asentar la imposibilidad de ir al infinito en la serie de participantes y participados para dar cuenta del punto de partida, si se presupone la doctrina del *actus essendi* (a diferencia del modo de ser, el acto de ser es el acto primero o la

[20] *Ens et bonum convertuntur*. *Cfr. Suma teológica*, q. 5, a. 1. El ser y el bien son convertibles; es decir, el ser es bueno y lo bueno es ser. Así podría observarse la convertibilidad de las otras perfecciones trascendentales con el ser, de tal modo que el ser por excelencia, es al mismo tiempo el bien, la verdad, la unidad, la belleza por esencia.

perfección fundamental del ente, ante el cual, todas las demás perfecciones o actos se subordinan). Esto parece innecesario, pues le resulta claro que los entes que tienen el ser por participación sólo pueden recibirlo de aquel que lo tiene por esencia, *i. e.*, Dios.[21]

Aparecen aquí los puntos que han dado lugar a discusiones interminables sobre esta vía: ¿cómo se explica el paso de los grados al *maximum*?; ¿cómo se da el paso del *maximun* al *principium et causa*? Estas amplias discusiones se deben a que no se tiene como referencia el eje de la prueba, que es la doctrina del *actus essendi*.[22] Como se ha señalado desde el pensamiento aristotélico, el *más* y el *menos* son términos relativos que se dicen de las cosas según su aproximación o su relación con un *máximo*; es decir, con un punto de referencia máximo; por tanto, debe haber algo verísimo, nobilísimo y óptimo y, por ello, un ser supremo, pues lo que es verdad suprema, es máxima entidad (máximo ser). Dice santo Tomás que el máximo en el género es causa de sus inferiores. Esto es fácilmente entendible si se comprende de qué perfecciones parte la vía. Una perfección trascendental,[23] graduada y diversificada en los entes es participada por la causa única, aquel que tiene el ser por esencia, cuya esencia se identifica con su existencia: *Ipsum esse subsistens*, que tiene plenamente el *esse*, mientras que los entes sólo parcialmente. Ellos *no son su existencia*; en cambio, Dios es, es su mismo existir subsistente. El ser por esencia es causa de los entes por participación: Dios es causa trascendental de todo el ser de sus efectos.[24] Él causa el ser y todas las perfecciones de sus efectos. Al término de esta vía se descubre a Dios como plenitud de ser, bondad, nobleza y toda perfección pura. De esta vía, se deducirán implicaciones fundamentales, no sólo teoréticas, también religiosas, ya que para el creyente no sólo le "demuestra" la existencia de Dios, sino que determina la situación o condición metafísica del ser por parti-

[21] *Cfr*. Ángel Luis González, *Ser y participación. Estudio de la cuarta vía de Tomás de Aquino*, Pamplona, Eunsa, 1979, pp. 200-203. Á. L. González, *Teología natural*, Pamplona, Eunsa, 2008.

[22] Según la metafísica tomista, el *actus essendi* o acto de ser (el ser o la perfección por la que el ente está fuera de la nada) es el acto primero ante el cual todos los demás constitutivos del ente (esencia, substancia-accidentes, materia-forma, acto-potencia) son potencias; es decir, requieren este único acto para tener realidad y consistencia. También el *actus essendi* es lo que da unidad al ente. La distinción entre *actus essendi* y *modus essendi* (acto de ser y modo de ser) en las criaturas y su identidad en Dios es clave para explicar la autosuficiencia ontológica de Dios —al ser acto puro— y la absoluta dependencia de las criaturas respecto de Él. En esencia, tal distinción está presente en las cinco vías y subyace al esfuerzo de explicación racional de la creación. *Cfr*. Santo Tomás, *In I Sententiarum, distinctio* 5, q. 2, a. 2, corpus; *In II Sententiarum*, *distinctio* 1, q. 1, a. 2, corpus; *In II Sententiarum*, *distinctio* 1, q. 1, a. 5, *ad sed contra* 2; *De aeternitate mundi*.

[23] *Cfr. De potentia*, q. 3, a. 5.

[24] *Cfr. Contra gentiles*, III, cap. 15.

cipación, con todas las consecuencias existenciales y morales que conlleva para el ser humano, que en Dios tiene su origen y su fin, la razón suficiente y última de su existir y de su obrar.

En cuanto a la quinta vía, *ex gobernatione rerum* ("el gobierno de las cosas"), el teólogo italiano la expresa así:

> La quinta vía se toma del gobierno del mundo. Vemos, en efecto, que cosas que carecen de conocimiento, como los cuerpos naturales, obran por un fin, como se comprueba observando que siempre, o casi siempre, obran de la misma manera para conseguir lo que más les conviene; por donde se comprende que no van a su fin obrando al acaso (al azar), sino intencionadamente. Ahora bien, lo que carece de conocimiento no tiende a un fin si no lo dirige alguien que entienda y conozca, a la manera como el arquero dirige la flecha. Luego existe un ser inteligente que dirige todas las cosas materiales a su fin, y a éste llamamos Dios.[25]

Ésta es la más popular —la más antigua, la más clara y apropiada a la razón ordinaria—, lo que no debe llevarnos a trivializarla o a descalificarla *a priori*. Santo Tomás la llama *vía teleológica* o *de la finalidad que hay en el universo*.[26] Immanuel Kant la denominó *prueba teleológica* o *físico-teológica* y él mismo pedía que fuese tratada con respeto.[27]

Esta vía —como todas las demás— tiene como punto de partida un hecho conocido por la experiencia en el mundo, a saber: hay seres desprovistos de inteligencia (agentes naturales) que actúan regular y ordenadamente (no por casualidad, ni azarosamente) hacia un fin. A esto llamamos *tendencia finalizada*. La vía investigará cuál es la razón suficiente o causa primera de la ordenación hacia un fin de los seres desprovistos de inteligencia y descubrirá la causa de esto y de la ordenación hacia un fin de toda inteligencia subordinada; es decir, la razón de su tendencia finalizada depende de otro ser.

El PRS aplicado en esta argumentación se observa en que, a los agentes desprovistos de inteligencia que tienen una tendencia finalizada, un ser inteligente les da órdenes para cumplir un fin. ¿Dicha inteligencia está ordenada a tender por otro o es su propia intelección? Si está ordenada por otro a tender, se trata de una inteligencia actual y esencialmente subordinada que requiere una causa que la subordine a tender. La quinta vía no sólo se

[25] *Suma teológica,* I, q. 2, a. 3.

[26] *Contra Gentiles,* I, 42; III, 22-25.

[27] Immanuel Kant, *Crítica de la razón pura*, a621 b649; a624 b652. En lo sucesivo, se consignará como *KrV*, por su título en alemán, *Kritik der reinen Vernunft*.

refiere al supremo ordenador o al *arquitecto del mundo*,[28] sino a Dios como la razón suficiente de todo el ser; no sólo como causa eficiente, sino como causa final del mundo. Para santo Tomás no es posible atribuírsele al hombre (inteligencia subordinada) las tendencias finalizadas de los seres desprovistos de inteligencia, porque *a)* implica que hay un sinnúmero o infinidad de cosas que el hombre no ordena, pues escapan a su intelección y a su voluntad; *b)* la inteligencia humana no es su propia intelección y decir; ella está ordenada a entender —a inteligir— por otro, ya sea que la intervención de la voluntad ordene a la inteligencia lo que quiera inteligir o que la inteligencia y voluntad divinas determinen el objeto último de toda intelección humana. Esta última es, a final de cuentas, una inteligencia subordinada, pues dirá en la *Summa Contra Gentiles* que el fin de toda substancia intelectual es el tender a Dios, en tanto fundamento de la verdad, siendo Dios la causa final de su propia tendencia intelectual.[29]

El término de la vía atestigua que es necesario afirmar la existencia de una primera inteligencia ordenadora del universo, inteligencia a ninguna otra subordinada porque es su propia intelección, inteligencia que dirige el universo a su fin y que es causa de las inteligencias subordinadas. Aquí hay una consecuencia muy valiosa: como el ordenar —en tanto obrar— sigue al ser y el modo de ordenar se mide por el modo de ser, la inteligencia suprema, insubordinada en su entender, es insubordinada en su ser: es el *Ipsum Esse Subsistens*; es decir, Dios.[30]

---

[28] I. Kant, *KrV* A627 b655.

[29] *Contra gentiles,* III, 25.

[30] Recientemente, se han presentado versiones más o menos actuales de las vías tomistas discutiendo con los avances científicos. Por ejemplo, destacan, en Estados Unidos, los trabajos del filósofo y teólogo William L. Craig, *The Kalām Cosmological Argument*, Londres, Macmillan, 1979; *The Cosmological Argument from Plato to Leibniz*, Londres, MacMillan, 1980. William Lane Craig, J. P. Moreland, *Philosophical Foundations for a Christian Worldview*, Downers Grove, InterVarsity Press, 2003. W. L. Craig, Paul Copan, *Creation out of Nothing: A Biblical, Philosophical, and Scientific Exploration*, Grand Rapids, Baker Bookhouse, 2004. Ahora bien, no confundir estas versiones actuales del argumento teleológico con la teoría del llamado *diseño inteligente* (el carácter científico de ésta ha sido puesto en tela de juicio). Los defensores del diseño inteligente se oponen a la teoría de la evolución de Darwin y a sus componentes como el azar, la ausencia de finalidad en los procesos evolutivos de los organismos vivos y, por supuesto, la selección natural. Aunque los defensores de esta teoría se han empeñado en mostrarla no como una postura religiosa o una teología natural, sino como una teoría científica, también han cuidado no comprometerse con una determinada concepción del *diseñador*. Pero para sus detractores es obvio que tal diseñador es el dios cristiano y que dicha teoría se explica desde concepciones religiosas acríticas, muchas derivadas del cristianismo protestante, en las cuales se admite el creacionismo en el sentido radical del término, en cuanto que Dios creó todo tal como lo conocemos y/o tal como literalmente se expone en la Biblia. Sobre el diseño inteligente, gran parte de la literatura se ha publicado en Estados Unidos; entre lo más destacado, puede

En el siguiente apartado abordaremos la tercera vía de santo Tomás, pues, aunque hay diferencias claras, también encontramos puntos de convergencia precisos, relacionados con la conceptualización y aplicación del PRS.

La tercera vía de Tomás de Aquino y el PRS como explicación de la *contingentia mundi*

Desde el análisis de la segunda vía se permite ver la continuidad y complementariedad que hay entre el principio de causalidad y el de razón suficiente, la cual podemos identificar en las siguientes formulaciones: *a)* "Todo efecto requiere una causa adecuada y proporcional". *b)* "Todo lo que comienza a ser tiene una causa". *c)* "Todo ser necesita los constitutivos, extrínsecos e intrínsecos, que lo determinen como tal ser". *d)* "Todo ser debe tener razón suficiente de su existencia, ya sea que la tenga en sí mismo o en otro". Una tercera opción respecto de dónde puede tener un ente la razón suficiente, absurda por principio de cuentas, es que la tenga en la nada; es decir, ni en sí, ni en otro, sino en la nada, lo cual es imposible. Es evidente, como se expuso en las anteriores vías, que todo lo creado tiene la razón suficiente de su existencia en un ser que es, a final de cuentas, una causa ex-

revisarse Michael J. Behe, *La caja negra de Darwin. El reto de la bioquímica a la evolución*, Santiago de Chile, Andrés Bello, 1996; M. J. Behe *et al.*, *Science and Evidence for Design in the Universe, Proceedings of the Wethersfield Institute*, vol. 9, Nueva York, Ignatius Press, 1999; M. J. Behe, *The Edge of Evolution. The Search for the Limits of Darwinism*, Nueva York, Free Press, 2007; Jon Buell, Virginia Hearn (eds.), *Darwinism: Science or Philosophy?, Proceedings of a symposium entitled "Darwinism: Scientific Inference or Philosophical Preference?"*, Dallas, Foundation for Thought and Ethics, 1992; W. A. Dembski, *The Design Inference. Eliminating Chance Through Small Probabilities*, Nueva York, Cambridge University Press, 1998; William A. Dembski, *Intelligent Design: The Bridge Between Science & Theology*, Downers Grove, InterVarsity Press, 1999; W. A. Dembski, James M. Kushiner (eds.), *Signs of Intelligence: Understanding Intelligent Design*, Grand Rapids, Brazos Press, 2001; W. A. Dembski, *No Free Lunch: Why Specified Complexity Cannot Be Purchased Without Intelligence*, Boston, Rowman & Littlefield, 2002; W. A. Dembski, Michael Ruse (eds.), *Debating Design: From Darwin to DNA*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004; W. A. Dembski, *Diseño Inteligente. Respuestas a las cuestiones más espinosas del diseño inteligente*, Madrid, Homo Legens/Scientia, 2006; Michael Denton, *Evolution: A Theory in Crisis*, Bethesda, Adler and Adler, 1986; Robert T. Pennock (ed.) *Intelligent Design Creationism and its Critics: Philosophical, Theological and Scientific Perspectives*, Cambridge, MIT Press, 2004; R. T. Pennock, M. Ruse, *But is it Science?: The Philosophical Question in the Creation/Evolution Controversy*, Búfalo, Prometheus Books, 2007; M. Ruse, *Darwin and Design: Does Evolution Have a Purpose?*, Cambridge, Harvard University Press, 2003; M. Ruse, *The Evolution-Creation Struggle*, Cambridge, Harvard University Press, 2005; S. Sarkar, *Doubting Darwin?: Creationist Designs on Evolution*, Oxford, Blackwell, 2007; E. C. Scott, *Evolution vs. Creationism: An Introduction*, Berkeley, University of California Press, 2005.

terna a sí mismo.[31] Sin embargo, queda pendiente la tematización de aquel ser que tiene en sí mismo la razón suficiente de su existencia, esto es, el *esse necesarium*, el *esse a se*, el *esse se ipsum*. Y será precisamente en la tercera vía donde se deba reflexionar sobre aquel ser cuya razón suficiente de su existir se encuentre en él mismo.

Respecto del principio contenido en la tercera vía, ésta se resume en la fórmula *ex possibili, et necesario* ("el ser posible y el ser necesario"). Si en todas las vías se requiere entender bien cuál es el punto de partida, esto es imprescindible en la tercera y en la cuarta vías, pues muchas veces han sido falseados o mal entendidos, con lo que se pierde su valor argumentativo y se tiende a confundir el pensamiento de Tomás de Aquino a este respecto. Por otra parte, cuando introdujimos las vías, dijimos que ellas toman como punto de partida diversos aspectos de las criaturas en cuanto tales (efectos), conocidos por la experiencia, y que desde ellos es posible remontarse a Dios como su causa. La tercera vía no es la excepción. ¿De qué hecho de experiencia inmediatamente dado parte la tercera vía tomista? Parte del hecho, patente a la experiencia, de que hay cosas limitadas en su duración, como consta por el hecho de que se generan; por ejemplo, nacen y se corrompen, esto es, dejan de ser. Antes de generarse no eran y al corromperse, dejan de ser, al menos lo que eran. Semejantes seres no tienen una relación *necesaria* con la existencia, es decir, son indiferentes al ser y al no ser, son *possibilia esse et non esse*; en otras palabras, son contingentes (posible = contingente), pues no tienen en sí la razón suficiente de su existencia.

Entonces, la tercera vía parte del ser finito en cuanto conocido como limitado en su duración, lo que pone de relieve su indiferencia al ser y al no ser, su contingencia.[32] Luego del punto de partida, el desarrollo de la ter-

[31] En la Edad Media, en el mundo árabe, los teólogos musulmanes del *Kalām* plantearon su versión del PRS para la demostración de la existencia de Dios, mediante el conocido argumento cosmológico *Kalām*. En los últimos años, el filósofo cristiano William Lane Craig ha llevado dicho argumento al centro de atención. De acuerdo con Craig, el argumento cosmológico del *Kalām* se basa en las tres premisas siguientes: *a)* Todo lo que empezó a existir tiene una causa de su existencia. *b)* El universo comenzó a existir. *c)* Por lo tanto, el universo tiene una causa de su existencia. *Cfr*. W. L. Craig, *The Kalām Cosmological Argument*, Nueva York, Barnes and Noble, 1979. Este argumento no debe confundirse con el argumento cosmológico de la contingencia de Leibniz, pues el *Kalām* sólo habla de la causa primera de las cosas, mientras que el último se refiere al ser necesario y causa necesaria que explica la existencia de un universo finito y contingente.

[32] Contra la opinión de muchos que incorrectamente señalan que esta vía parte de la contingencia, hay que decir que es incorrecto: la contingencia no es algo que se capte inmediatamente por la experiencia, como ocurre con la limitación en la duración de algunas cosas, que sí nos resultan manifiestas por la experiencia; el punto de partida es la finitud de las cosas del mundo; la contingencia del ente —y la necesidad del *esse subsistens*— es una deducción. Como veremos en el apartado *La tercera vía de Tomás de Aquino y el PRS como*

cera vía es formulado de modo diverso en la *Suma teológica* y en la *Summa Contra Gentiles*. En el fondo la argumentación es la misma; sin embargo, a nuestro juicio, la de *Contra Gentiles* es más sencilla que la de la *Suma teológica*; no obstante, consideramos la exposición de esta última de un elevado grado de densidad conceptual.

A continuación, ofrecemos la formulación del principio y del argumento tal como se presenta en la *Summa Contra Gentiles*, en el entendido de que el punto de partida de la vía es igual al de la tercera vía de *Suma teológica.*

> Si hay un tiempo en que un ser no existió y después existió, éste fue sacado por alguien del no ser al ser. No se sacó a sí mismo, porque lo que no existe no puede obrar. Si, en cambio, fue sacado por otro, éste es primero que él. Pero hemos demostrado que Dios es la causa primera. No ha comenzado, por tanto, a ser ni ha dejado de ser, porque lo que siempre existió tiene virtud para existir siempre. Es, pues, eterno. Vemos en el mundo ciertas cosas que pueden ser y no ser; por ejemplo, seres generables y corruptibles. Ahora bien, todo lo que puede ser tiene una causa; porque como de suyo está dispuesto igualmente a una y otra cosa, es decir, ser o no ser, es necesario que, si existe, sea por la acción de una causa. Aristóteles ha probado que en las causas no se puede proceder indefinidamente. Ha de admitirse, pues, un ser necesario. Por otra parte, todo ser necesario o tiene causa de su necesidad fuera o es necesario por sí mismo. Y no se ha de proceder indefinidamente en la serie de seres necesarios que tienen la causa de su necesidad fuera de sí mismos. Hemos de admitir, pues, un ser primero necesario, y necesario por sí. Tal es Dios, causa primera, como ya se ha dicho. Dios es, por lo tanto, eterno, por ser eterno todo ser necesario de por sí.[33]

El punto de partida, como ya hemos señalado, es que en el mundo vemos algunos seres que son generables (nacen) y corruptibles (terminan), pueden ser y no ser (antes de ser generados, no existían; al corromperse, dejarán de ser), lo que muestra que semejantes seres son sólo posibles; es decir, contingentes. Subrayamos que Tomás de Aquino llama *posibles* (*possibili*) a las cosas indiferentes al ser y al no ser, que "son" impropiamente y "no son", también impropiamente. En cuanto a la aplicación del PRS, es fácil de identificar: lo que es posible o contingente (indiferente al ser y al no ser) es determinado al ser, es causado por algún ser necesario, porque, dado que, de suyo, tal ser es indiferente al ser y al no ser, no tiene en sí mismo la

explicación de la '*contingentia mundi*', para Leibniz, la contingencia será un rasgo metafísico del ente finito y por ello inteligible.

[33] *Contra gentiles* I, cap. XV, no. 4.

razón suficiente de su existencia. Si *de hecho existe*, es preciso que una *causa necesaria* la haya sacado de esa indiferencia y lo haya determinado a existir.[34] ¿Esta causa es por sí misma necesaria o es necesaria por otro?, ¿tiene la razón de su necesidad en sí misma o en otro? El corolario rezará de la siguiente manera: es imposible ir al infinito en la serie de seres que tienen la razón de su necesidad en otro para dar cuenta de la necesidad relativa que tienen las cosas mientras duran. Una serie, todo lo numerosa que ella sea, de seres que tienen la necesidad de su existir en otro, es toda ella un efecto, que como tal, requiere una causa primera y adecuada que lo haga ser (como se explicó en la segunda vía). Es, pues, necesario parar. El término de la tercera vía es de este modo: finalmente, la lógica pide afirmar la existencia de un primer ser necesario que tiene en sí mismo la razón de la necesidad de su existir y que es causa de la necesidad relativa, dependiente, subordinada de las cosas, y tal es Dios. Al término de esta vía se descubre a Dios como primer ser necesario, como necesario en tanto que por esencia le compete existir. Él existe necesariamente, Él es *Ipsum esse subsistens*, punto de partida para la posterior deducción de los atributos divinos.

Ahora analicemos la formulación en la *Suma teológica:*

> La tercera vía considera el ser posible, o contingente, y el necesario, y puede formularse así. Hallamos en la naturaleza cosas que pueden existir o no existir, pues vemos seres que se producen y seres que se destruyen y, por tanto, hay posibilidad de que existan y de que no existan. Ahora bien, es imposible que los seres de tal condición hayan existido siempre ya que lo que tiene posibilidad de no ser hubo un tiempo en que no fue. Si, pues, todas las cosas tienen la posibilidad de no ser, hubo un tiempo en que ninguna existía. Pero, si esto es verdad, tampoco debiera existir ahora cosa alguna porque lo que no existe no empieza a existir más que en virtud de lo que ya existe, y, por tanto, si nada existía, fue imposible que empezase a existir alguna cosa, y, en consecuencia, ahora no habría nada, cosa evidentemente falsa. Por consiguiente, no todos los seres son posibles, o contingentes, sino que, entre ellos, forzosamente, ha de haber alguno que sea necesario. Pero el ser necesario o tiene la razón de su necesidad en sí mismo o no la tiene. Si su necesidad depende de otro, como no es posible, según hemos visto al tratar de las causas eficientes, aceptar una serie indefinida de cosas necesarias, es forzoso que exista algo que

[34] "Causa necesaria", porque existe y por eso puede obrar. Recuérdese que las cosas, en cuanto que son, tienen una cierta necesidad. Como afirmó Leibniz: "si algo existe, existe necesariamente". Ahora bien, el hecho de ser determinado por otro a existir confiere al ser contingente una necesidad relativa mientras dure.

> sea necesario por sí mismo y que no tenga fuera de sí la causa de su necesidad, sino que sea causa de la necesidad de los demás, a lo cual todos llaman Dios.[35]

Como hemos dicho varias veces, el punto de partida es igual que en la formulación anterior. La vía parte del hecho innegable en el ámbito de nuestra experiencia de la existencia de seres limitados en su duración, como constan por el hecho de que se generan (nacen) y se corrompen (mueren), lo que pone de relieve que esos seres limitados en su duración no existen necesariamente: son *possibilia esse et non esse*, indiferentes al ser y al no ser, son contingentes. Lo anterior pone de manifiesto que semejantes seres requieren una causa que los extraiga de esa indiferencia.

La aplicación del PRS no puede ir sino en la misma línea: "es imposible que todo lo que exista sea pura contingencia (puros seres limitados en la duración, indiferentes al ser y al no ser), debe haber al menos un ser necesario", pues para los contingentes (limitados en la duración) es imposible existir siempre y, si sólo ellos existen, entonces, remontándonos en el tiempo, hubo uno en el que nada existió, pero entonces nada existiría actualmente, lo cual es falso, porque lo que llega a ser, lo hace en virtud de algo que ya es. La nada absoluta no puede ser el preludio del ser; si la nada relativa lo es, nunca es por ella misma. Existe, entonces, algún ser necesario, y, de hecho, los seres que son de suyo contingentes ostentan una necesidad relativa mientras duran.

Tenemos, entonces, que es imposible ir al infinito en la serie de seres que tienen una necesidad relativa para dar cuenta de la necesidad actual y esencialmente subordinada que hay en el universo. A partir de aquí, el término de la vía es igual que en la formulación anterior. Al término de ella, conviene destacar que Dios es el único ser que tiene la razón de su necesidad en sí mismo; él existe necesariamente, su esencia es existir (*Ego sum quia sum*[36]). Todo lo que no es Dios tiene una potencia de no ser, porque es indiferente al ser y al no ser, lo que significa que, si Dios no lo saca de esa indeterminación y lo conserva en el ser, la criatura recaería en la nada, sería aniquilada. Adviértase que si el ser finito, limitado en su duración, tiene una necesidad relativa mientras dura, un ser que *es por sí mismo* necesario, cuya esencia es existir, existe por derecho propio, por y para siempre: él es eterno. No sorprende pues que Santo Tomás haya expuesto esta tercera vía al tratar de la eternidad de Dios en la *Summa Contra Gentiles*. Al término de esta vía, se concebirá a Dios como, fácil de inferir, el ser necesario, y derivado de su necesidad metafísica, como un ser infinito, eterno, simplísimo.

---

[35] *Suma teológica,* I, q. 2, a. 3.

[36] *Ex* 3, 14.

Como nota final respecto de esta tercera vía, conviene precisar que a lo que en el argumento se refiere con el término *necesidad relativa* es a la propiedad que tiene lo que es de ser *necesariamente*, esto significa —aplicando el principio de no contradicción— que, si algo es, no puede no ser; por tanto, *es necesariamente*, aunque la razón de su necesidad no resida en sí mismo sino en otro, pues hablamos del ser contingente o posible. Mientras que el ser necesario absolutamente es aquel cuya razón de su necesidad sí la tiene en sí mismo; esto es lo que llamamos Dios. En el siguiente apartado, veremos el argumento leibniziano de la contingencia, que coincide con esta tercera vía y en el que es posible identificar el uso del PRS.

Leibniz y el PRS como prueba de la existencia de Dios ante la *contingentia mundi*

Wilhelm Gottfried Leibniz es considerado el último gran filósofo, al nivel de Aristóteles o Platón, pues su genio abarcaba las más diversas disciplinas del conocimiento, como la física, las matemáticas, la lógica, el derecho, la moral y la teología. Hemos señalado que a él se le atribuye la formulación más acabada del PRS y, como en el caso de Tomás de Aquino, lo utiliza para fundamentar metafísicamente todo su sistema, incluida su teología natural, ontología y cosmología.

El genio de Leipzig, en su obra *Principios de la naturaleza y de la gracia fundados en razón*, escribe lo siguiente:

> Ahora debemos remontarnos a la metafísica, sirviéndonos del gran principio por lo común poco empleado, que afirma que nada se hace sin razón suficiente, es decir, que nada sucede sin que le fuese imposible a quien conociera suficientemente las cosas, dar una razón que sea suficiente para determinar por qué es esto así y no de otra manera. Enunciado el principio, la primera cuestión que se tiene derecho a plantear será: por qué hay algo más bien que nada. Pues la nada es más simple y más fácil que algo. Además, supuesto que deban existir cosas, es preciso que se pueda dar razón de por qué deben existir de ese modo y no de otro.[37]

En el caso de la aplicación de dicho principio para la demostración de la existencia de Dios,[38] aunque no tiene en muy buena estima a los escolásticos, su trabajo está muy cerca del aquinate; específicamente, de la

[37] G. Leibniz, "Principios de la naturaleza…", pp. 597- 606.

[38] Aquí seguiremos el trabajo de A. Pruss, "The leibnizian cosmological argument", en William L. Craig y J. P. Moreland (eds.), *Blackwell Companion to Natural Theology*, Oxford, Wiley-Blackwell, 2009, pp. 24-100.

ya expuesta y analizada tercera vía. En lugar de partir de la diferencia entre lo posible y lo necesario, Leibniz se centra en el hecho de la *contingentia mundi*, en aquellos entes que están sujetos a la finitud, a la relatividad, a la tensión entre el ser y el no ser.[39] Tales seres son definidos como contingentes. Él propone una prueba conocida como el argumento de la *contingentia mundi*, que puede resumirse en la siguiente estructura silogística:

1. Todo ente que existe debe tener una explicación para su existencia. Dicho de otra manera, no existen *hechos brutos*.[40] (Esta afirmación es simplemente una expresión del PRS).
2. Existen entes contingentes (el universo existe y es contingente).
3. Sólo hay dos formas de explicar la existencia de estos entes contingentes:
   - Apelando únicamente a la existencia de otros entes contingentes (la cadena de causas y efectos *ad infinitum*).
   - Apelando, también, a la existencia de un ente necesario.
4. Es imposible explicar la existencia de entes contingentes únicamente apelando a la existencia de otros entes contingentes.
5. Consecuentemente, la explicación de la existencia de estos entes contingentes debe incluir la existencia de un Ser necesario.
6. Consecuentemente, un Ser necesario que explique la existencia de los entes contingentes existe.
7. El único Ser necesario que podría explicar la existencia de los entes contingentes es Dios.[41]
8. Conclusión: Dios existe.

Se podría objetar a Leibniz lo siguiente: "Dios existe. Y por eso si Él existe, también debe tener una explicación de su existencia". Leibniz no comete ninguna falacia de taxis (despidiendo el PRS como se despide un taxi una vez que uno llega al destino deseado).[42] En la visión de Leibniz, Dios

[39] *Cfr*. Maximiliano Escobar Viré, "El argumento ontológico, la *necesidad absoluta* y el problema de la contingencia en Leibniz", *Revista Latinoamericana de Filosofía,* 2011, vol. XXXVII, núm. 1, pp. 97-125. M. Escobar Viré, "El problema de la contingencia en Leibniz hacia 1690: importancia, interpretaciones actuales y modelos alternativos de fundamentación", *Revista de Filosofía Universidad de Costa Rica*, 2012, pp. 423-432.

[40] Recordemos que un hecho bruto no tiene una explicación ulterior, sino que simplemente existe.

[41] A. Pruss, "The leibnizian cosmological argument", pp. 25-26.

[42] La falacia *Taxi Cab* consiste en descartar arbitrariamente la necesidad de explicación de algo una vez que se llega al destino deseado. Por ejemplo: "Soy materialista, por tanto, creo que la materia no necesita más explicación que ella misma". Muchas veces se acusa al PRS de Leibniz de caer en esta falacia. Sin embargo, la razón suficiente última es el ser

no es una excepción al PRS. La explicación de la existencia de Dios es que Él existe por necesidad de su propia naturaleza.[43] Por lo tanto, el argumento de Leibniz termina en la existencia de un ser metafísicamente necesario. Aquí es donde entra la distinción leibniziana entre lo contingente y lo necesario, que ampliaremos para justificar la postura del filósofo alemán y notar la cercanía con la tercera vía tomasiana.

Recordemos lo que ya hemos señalado en el análisis de la tercera vía y que también encontramos en el pensamiento leibniziano. Partamos de que los seres contingentes poseen dos cualidades o características esenciales, a saber, la primera es la cualidad de dependencia, pues los seres contingentes dependen de la existencia de algún otro ser para existir. No tienen en sí mismos la razón de su existencia, sino la tienen en otro. Esta cualidad es sencilla de comprender debido a que cada uno de nosotros la ha experimentado. Pensemos en nosotros mismos; como seres humanos somos seres contingentes porque dependemos de algún otro ser para existir. Por ejemplo, necesitamos la existencia de otros seres vivos —nuestros padres que den a luz nuestra existencia— y seres no vivos —alimento, agua, oxígeno, entre otros— que mantengan viva nuestra existencia. No podemos existir por nosotros mismos, ya que necesitamos de la existencia de otros seres para existir. Somos seres contingentes. La segunda es la cualidad de existencia o lo que señalábamos como la *indiferencia ante el ser y el no ser*; los seres contingentes tienen la posibilidad de no-ser. Los seres contingentes existen, pero no existen necesariamente. La mejor forma de comprender esto es cuestionarnos a nosotros mismos: ¿Existo? ¡Claro que existo! Pero pude no existir. Mis padres pudieron vivir sin conocerse o tomar la decisión de no tener hijos. Es posible que no hubiera nacido o que naciera otro en lugar de mí. Entonces, ¿por qué existo? Tenemos la posibilidad de no-existir. Somos, pero podemos no-ser. Ahora, de hecho, estoy aquí y es muy probable que en el futuro deje de estarlo. También, es evidente que ayer no existía y ahora estoy aquí. Por tanto, nuestra existencia es contingente.

En resumen, como en el caso de los seres *possibili* de la tercera vía, a los que les es indiferente tanto el ser, como el no ser, los seres contingentes son aquellos que no poseen una razón suficiente para pasar de la no-existencia a la existencia; del no-ser al ser. Estos seres dependen de la existencia de algún otro ser que dé la razón suficiente (la explicación o la causación) del traslado del no-ser al ser; es decir, necesitan de al menos un ser que brinde una razón suficientemente válida para explicar su existencia. Todo aquello que nace y muere, cambia de tamaño, forma y/o lugar es un ser contingente.[44]

---

necesario; es decir, aquel que tiene en sí la razón de su propia necesidad.

[43] *Cfr*. W. L. Craig, *Reasonable Faith*, Wheaton, Crossway, 2008, pp. 108-110.

[44] Wilbur M. Urban, *The History of the Principle of Sufficient Reason: Its Metaphysical*

¿Y qué decir del Ser necesario? Un Ser necesario es aquel que posee en su esencia el acto puro de existir. Existe por sí mismo y no tiene la necesidad de otro ser para existir. Este ser es en sí mismo razón suficiente de su existencia; existe por necesidad de su propia naturaleza. ¿cuáles son las propiedades que debe tener tal Ser Necesario? El Ser Necesario debe ser simplísimo, pues, como se afirma en la tradición tomasiana, es un ser cuya esencia se identifica con su existencia o su modo de ser (*modus essendi*) se identifica con su acto de ser (*actus essendi*), razón por la cual no puede ser sino eterno, porque un ser necesario es acto puro de existir y no posee posibilidad de no-ser. También debe ser inmaterial porque, siendo la materia contingente, es el ser que da existencia a toda la materia. Hay sólo dos entidades que podrían habitar en esta categoría: *1)* objetos abstractos (números o entidades matemáticas, principios inteligibles de la lógica y metafísica). *2)* Una inteligencia (increada, eterna, subsistente).

Los objetos abstractos existen, pero no son capaces de traer algo a la existencia porque éstos no tienen voluntad y para crear algo se necesita voluntad. Por el contrario, una inteligencia sí tiene voluntad para generar efectos en el mundo natural; tal es el caso de mi inteligencia, que fue capaz de crear movimiento en mis dedos para escribir este artículo; tu mente fue capaz de mover tus dedos para cambiar de página o mover tus manos para cerrar la revista y botarla. Entonces, por silogismo disyuntivo (*modus tollendo ponens*), si el universo depende de un ser necesario (eterno e inmaterial) para existir, este ser es una inteligencia. Una inteligencia que creó el universo contingente es sobrenatural porque al traer lo natural a la existencia, a partir de la nada, implica que no es parte de la naturaleza misma y está por encima de ella. Es un ser, como diría Tomás de Aquino, que está fuera de la cadena de causas segundas y efectos. Dicho ser sobrenatural es el que conocemos como Dios.

El argumento se complementa con la versión leibniziana del argumento ontológico, planteado desde la lógica modal, pues Dios es concebido como un ser necesario, cuya identidad entre esencia y existencia no implica contradicción ni en éste ni en ningún otro mundo posible. Por lo tanto, si no implica contradicción en ningún mundo posible, en éste, que es un mundo posible entre muchos otros posibles, ese ser existe necesariamente.[45]

---

and Logical Formulations, Princeton, The University Press, 2012.

[45] Sobre la versión del argumento ontológico desde la lógica modal, *cfr*. Alvin Plantinga, *The Ontological Argument. From St. Anselm to Contemporary Philosophers*, Garden City, Doubleday, 1965. Enrique Moros Claramunt, "Alvin Plantinga", en F. Fernández Labastida, J. A. Mercado (eds.), *Philosophica: Enciclopedia filosófica on line*, DOI: http://bit.ly/2kxBURG Graham Oppy, "Ontological arguments", en Edward N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy,* Stanford, Center for the Study of Language and Information, 2016 [en línea], http://cort.as/-Rj9y

Un tema que no abordamos explícitamente, pero que se encuentra implícito en lo expuesto en el presente trabajo, es de la nada. El tema de la creación a partir de la nada, propio del teísmo judeocristiano, reclama el PRS, pues *ex nihilo nihil fit* ("de la nada, nada se hace"). Agregaríamos "de la nada nada se hace *por sí mismo*, sino que requiere otro que lo extraiga de ella", requiere otro ser que lo haga salir de la nada y lo traslade al ser. Y como este paso del no ser al ser es infinito, sólo puede ser causado por un ser de la misma "estatura"; es decir, un ser infinito o, como se infiere de los argumentos anteriores, un ser metafísicamente necesario.[46]

Según puede verse, el argumento leibniziano guarda una especial relación con la tercera vía tomasiana; aunque para Leibniz es fundamental enfatizar los rasgos de aquel Ser que tiene en sí mismo la razón de su propia necesidad.

Conclusión

Como hemos señalado, Leibniz no tiene en buena consideración a los filósofos y teólogos escolásticos (al fin y al cabo, era un hijo de la Modernidad). Sin embargo, es posible notar coincidencias en su argumento cosmológico de la contingencia con las pruebas *a posteriori* para la existencia de Dios en Tomás de Aquino, en especial en la tercera de ellas. Ambos autores parten del presupuesto de la posibilidad de tal demostración por la vía *ex creaturi*. Es decir, partiendo de los efectos a la causa, partiendo de los seres finitos y contingentes que no se causan a sí mismos y que no tienen la razón suficiente de su existencia en sí mismos. Asimismo, coinciden en la necesidad de un ser cuya razón de su necesidad esté en sí mismo; es decir, un ser metafísicamente necesario. Están de acuerdo en que la *via ex creaturi* permite partir del hecho, irrefutable filosófica y científicamente, de la duración o temporalidad de las criaturas, la cual se pone de manifiesto por el hecho de comenzar y terminar. Un ser puede tener un límite inicial, cuando es creado, y un límite final, cuando su duración es finita, temporal. Tomás se apoya principalmente en este dato. Leibniz enfatiza en el comenzar del universo. Ésa es la premisa inicial de su argumento. Tomás implícitamente aplica el PRS bajo la forma de la causalidad —causalidad eficiente en las primeras tres vías y la causalidad final en la última de ellas, pues en la cuarta vía es notoria la aplicación del principio de la analogía—; mientras que Leibniz aplica el PRS de manera clara, aunque lo hace ver como otra dimensión del principio de causalidad, poniendo el acento en las características de la causa (o de la razón suficiente) que en el acto mismo de causar. El PRS nace de la curiosidad humana,

[46] Tomás de Aquino, en sus *Quaestiones Disputatae De potentia Dei* (q. 3 a.1 ss) explica la postura anterior.

pero está en la base de toda la ciencia; toda la ciencia lo supone. A pesar de las tendencias escépticas y agnósticas de la modernidad, dicho principio sigue reclamando vigencia, ya sea en su exposición moderna y contemporánea o en su versión clásica y medieval.

LA PARTICIPACIÓN EN CORNELIO FABRO

Cipriano Sánchez García *

RESUMEN: Para Cornelio Fabro, la originalidad del tomismo radica en la síntesis armónica y vital del platonismo y el aristotelismo por medio de la noción de participación. La base de esta idea radica en la argumentación tomasiana de la distinción de *essentia* y *esse*. La relevancia de los estudios de Fabro radica en mostrar que la noción del *esse* tomasiano no se encuentra en ninguna elaboración previa. El filósofo destaca la convergencia y superación tanto del horizontalismo aristotélico, como del verticalismo platónico en una síntesis que integra el vínculo metafísico del acto y la potencia y la participación. Así, para Fabro, la teoría de la participación de santo Tomás es la culminación y perfeccionamiento que exigía la filosofía.

ABSTRACT: For Cornelio Fabro the originality of Thomism lies in the harmonic and vital synthesis of platonism and aristotelianism through the notion of participation. The basis of this idea lies in the tomasian argumentation of the distinction of essentia and esse. The relevance of Fabro's studies lies in showing that the notion of the tomasian esse is not found in any previous elaboration. Fabro highlights the convergence and overcoming of both aristotelian horizontalism and platonic verticalism in a synthesis that integrates the metaphysical link of the act and the power and participation. Thus, for Fabro the theory of the participation of St. Thomas is the culmination and perfection required by philosophy.

* Universidad Anáhuac, México.

Palabras clave
Participación, *esse* intensivo emergente, causalidad, *essentia* y *existentia.*

Keywords
Participation, emergent intensive *esse*, causality, *essentia* and *existential.*

Cornelio Fabro (24 de agosto de 1911-4 de mayo de 1995) nació en Flugminano, Italia; fue doctor en filosofía y sacerdote de la Congregación de los Padres Estigmatinos. En 1939, publicó *La nozione metafísica di partecipazione secondo San Tommaso*, donde destaca por su abordaje a la obra de santo Tomás, Hegel, Marx, Kierkegaard y Heidegger, por medio de un exhaustivo examen de los ámbitos de la metafísica, la psicología y la historia de la filosofía, a partir de los cuales ofrece numerosas contribuciones a la metafísica. En 1961, publica una de sus mayores contribuciones, *Participación y causalidad según Tomás de Aquino*, como síntesis de su conocimiento del tomismo y la filosofía moderna. En 1962, publica *Percezione e Pensiero*, retomando cuestiones que tienen que ver con el conocimiento de lo real, como ¿cuál es el modo de darse de lo real?, ¿qué tipo de mediación [actividad] realiza el sujeto en la captación de tales contenidos?, ¿cómo es posible el conocimiento universal a partir de los singulares?, ¿cuál es la estructura ontológica del objeto y del sujeto que hacen posible el conocimiento?[1]

Para Fabro, la teoría de la participación de santo Tomás es la culminación y el perfeccionamiento que exigía la filosofía de Aristóteles. Para demostrar esta tesis, Fabro hace una revisión exhaustiva del tomismo. La renovación que efectuó hacia el interior de la tradición tomista tiene una doble vertiente. En efecto, primero Fabro propició un próspero debate en la tradición tomista; después, entabló un profundo diálogo con los filósofos formados en la corriente moderna y contemporánea. De esta manera, su obra es un referente actual en los estudios sobre metafísica. Para Fabro, "el conocimiento metafísico es la única penetración inteligible del ser que es adecuada",[2] porque sus conclusiones no son contingentes, particulares; por el contrario, en los contenidos, la metafísica ofrece lo que el ente tiene como ser.

Esto se puede explicar desde la metodología que Fabro utilizó para una interpretación integral de las fuentes de las cuales dispuso santo Tomás al momento de realizar su metafísica de la creación. La novedad argumentati-

[1] *Cfr.* Cornelio Fabro, *Percepción y pensamiento*, Pamplona, eunsa, 1978, p. 17.
[2] *Ibidem,* p. 569.

va del filósofo radica en un abordaje metodológico que rescata el auténtico aporte del pensamiento tomasiano, indagando en las líneas de pensamiento provenientes de Avicena, Boecio y Pseudo-Dionisio, que santo Tomás incorporó dada la compatibilidad de estas doctrinas con la fe cristiana. Fabro incluirá una revisión exhaustiva de la filosofía de Platón, Aristóteles y la filosofía medieval que estuvo al alcance del aquinate con el objeto de aclarar la novedad de la síntesis tomasiana. Fabro atendió los grandes desafíos que se desprenden de la filosofía moderna y supo responder con agudeza las críticas a la metafísica tomista provenientes de la postura heideggeriana.

En este primer momento, convendría describir el análisis que Fabro emprende respecto de la manera como está estructurada la filosofía moderna y los desafíos que ella impone para la filosofía cristiana —para el creyente católico—, para la Iglesia en su conjunto. En ocasión del centenario de la publicación de la *Encíclica Aeterni Patris*, del papa León XIII, la cual establece la doctrina de santo Tomás como pauta rectora en los estudios superiores de filosofía y teología, Fabro escribió un texto titulado *Santo Tomás frente al desafío del pensamiento moderno*, donde adoptó puntualmente los principios del proyecto del gran Pontífice.

El filósofo distingue tres ataques al renacimiento del tomismo a partir de *Aeterni Patris*: *1)* La tesis historicista, que alude al sinsentido, en pleno siglo XIX, con su proclamado triunfo del pensamiento moderno, a volver a un pensamiento medieval basado en concepciones sobre el ser humano totalmente alejadas de los tiempos que corren.[3] *2)* La postura racionalista, fundamentada en una compilación de resultados de investigaciones histórico-críticas de la formación del tomismo en el seno de la Escolástica. Las conclusiones señalan una serie de fallos y contradicciones en la apuesta tomista de síntesis respecto de la filosofía aristotélica con las verdades del cristianismo.[4] *3)* El antitomismo actualista político, que advierte que detrás de la síntesis tomista se encuentra el deseo político, para establecer una base sólida de una concepción teocrática de la vida.[5]

Resulta importante un acercamiento más detallado al análisis que hace Fabro del primer ataque al tomismo, tomando como pauta la paradójica frase "Tomás de Aquino y Kant, una guerra de dos mundos", adjudicada a R. Euken. El argumento de Euken se resume en que "el mundo de santo Tomás no es ni puede ser el mundo del hombre moderno [...] por la 'íntima incompatibilidad de Aristóteles con el cristianismo, así

---

[3] *Cfr.* C. Fabro, *Introducción al tomismo* (trad. María Francisca de Castro Gil), Madrid, RIALP, 1999, p. 153.

[4] *Cfr. ibidem,* pp. 155-157.

[5] *Cfr. ibidem,* pp. 158-159.

como la imposibilidad por parte del tomismo de asumir en sí el contenido de la cultura moderna”.[6]

Fabro contrarresta el ataque diciendo que no se trata de una guerra entre dos mundos —dado que sólo hay un mundo—, campo abierto para la actuación salvífica de Cristo.

El abordaje fabriano no partió de los vértices conceptuales que ofrece la misma filosofía moderna, que conllevaría a caer en las trampas del inmanentismo. Para Fabro, la tesis es que la visión central modernidad es el laicismo, opuesto a la trascendencia, que se encuentra en los márgenes del ateísmo. Como resultado:

> El hombre —y el creyente como ciudadano del mundo— vive en una cultura que prevalentemente ha roto este equilibrio [el encuentro entre fe y razón, naturaleza y gracia]:[7] la Reforma rechazó la *regula fidei* en el ámbito de la conciencia individual, y el pensamiento moderno ha puesto de nuevo el fundamento del ser en la actividad de la conciencia, destruyendo paso a paso, el camino de la razón hacia la fe y proclamando, en las formas resolutivas del pensamiento contemporáneo el ateísmo positivo y constructivo: el hombre pretende ahora levantarse únicamente sobre la plataforma de sus propias posibilidades.[8]

De acuerdo con esto, para Fabro no hay duda de que se ha producido una postura radicalmente nueva del hombre en relación con la verdad, que es en el principio de la inmanencia. La fisonomía actual de la cultura nos señala que el modernismo se ha puesto a la cabeza del desarrollo de la ciencia, de las concepciones sociales y políticas y del desarrollo de la técnica en todos los ámbitos de la vida, que ha construido en la mente del hombre moderno la ilusión de que es capaz de dominar las fuerzas del cosmos y la psique.

La visión moderna del mundo ha generado un impulso que lleva al hombre a una creciente indagación en la naturaleza, así como a abismarse en los misterios oscuros de la psique. Pero el resultado de esta vertiginosa investigación ha traído consecuencias nada deseables para el ser humano, como un temblor y un sentido de inseguridad creciente, como si los resultados de sus estudios fueran paradójicos; como si la exploración del cosmos y la manipulación de la materia le condujeran al horror, al desconcierto del yo, a la creciente pérdida de la libertad, a la sensación de que las fuerzas

---

[6] *Ibidem,* p. 153.

[7] El paréntesis es nuestro.

[8] C. Fabro, “Santo Tomás frente al pensamiento moderno”, en C. Fabro, F. Ocariz, V. Vansteenkiste, A. Livi, *Tomás de Aquino, también hoy*, Pamplona, EUNSA, 1990, p. 17.

de la naturaleza se rebelan en contra de él mismo. Según Fabro,[9] la paradoja radica en que la era de la máxima potencia que el hombre haya jamás conocido coincide con la inseguridad esencial, la cual circula por las más íntimas fibras del espíritu. Es decir, para Fabro, los caminos de la libertad, paradójicamente, conducen a la más grave alienación; como si la filosofía y la ciencia estuvieran en un callejón sin salida, enfrascadas con la nada y con la insignificancia del hombre, el cual se ve absorbido por las cosas de este mundo.

La filosofía moderna sigue afirmando que sólo el hombre puede salvar al hombre. De manera opuesta, según Fabro, el auténtico creyente se mantiene fiel a la Providencia; está convencido de que la vida en el tiempo puede configurarse de cara a la eternidad y en ella redimir y completarse. Pero esta asombrosa seguridad y confianza de los creyentes puesta en la Providencia resulta ser inaceptable para el hombre moderno, que exasperado no hace más que separarse y agudizar los postulados de la diferencia [según los principios laicistas] entre ciencia y fe, entre naturaleza y gracia, entre filosofía y teología. Para Fabro,[10] esta separación se encuentra en su punto máximo de tensión y separación.

Para esclarecer la tensión entre ciencia y fe, el filósofo propone precisar la posición del cristianismo en la cultura moderna y la función del tomismo dentro de la verdad cristiana.

En lo que sigue de este apartado, en primer lugar, se aborda el estudio que Cornelio Fabro realiza de la obra de Martin Heidegger. A la filosofía del pensador alemán, Fabro contrapone la noción del *esse* tomasiano. En segundo lugar, se desarrollan lo que Fabro considera como las exigencias del tomismo del futuro, para responder a los retos de la cultura moderna. En tercer lugar, se aborda la noción del *esse* intensivo emergente, que bajo la consideración de Fabro, corresponde al fundamento y orientación de la doctrina tomista. En el último punto se analiza el debate moderno entre realismo e inmanentismo que, de acuerdo con Fabro, encierra la pregunta original sobre la determinación concreta de la relación entre la conciencia y el ser.

Santo Tomás y Heidegger

Una manera de acercarse al pensamiento de Fabro es a partir del análisis a las respuestas que elaboró en torno a las críticas de las filosofías moderna y contemporánea; sobre todo, es relevante revisar la defensa fabriana del tomismo ante el reproche heideggeriano en lo referente al abandono de la pregunta que interroga por el sentido del ser en general.[11] La respuesta

[9] *Cfr. ibidem.*
[10] *Cfr. ibidem.*
[11] *Cfr.* Martin Heidegger, *El ser y el tiempo*, México, Fondo de Cultura Económica,

de Fabro a la acusación heideggeriana se halla en la original interpretación que efectúa de la noción de *esse* de santo Tomás de Aquino, la cual es tan novedosa como lo es la misma concepción tomasiana del *esse*. De forma por demás sintética, la reinterpretación fabriana se condensa en la fórmula del *esse intensivo*; es decir, su consideración como un acto dotado de una doble emergencia, formal y real, de tal modo que, con respecto a él, la esencia se configura como potencia. Por medio del adjetivo *intensivo* se estaría bajo una nueva interpretación, pero que representa una continuidad con santo Tomás.

Así, Heidegger atribuye a la distinción *essentia* y *existentia* el destino de Occidente en tanto que es la expresión especulativa del olvido del ser. Para Heidegger, comenta Fabro, en el lenguaje tradicional, el término *esencia* se entiende como lo que una cosa es. Se toma a la esencia como fundamento de la existencia, que es la *actualitas*. De tal modo que esencia y existencia operan como sinónimos de *posibilidad* y *realidad*. De acuerdo con Heidegger, no es sólo la Escolástica la que siguió esta pauta, sino que, para Fabro, en la metafísica que desarrolló posteriormente Wolff en el siglo XVIII, la existencia tomó el puesto de la palabra *objeto*; en tanto que, para Kant, la existencia es la realidad en el sentido de la objetividad de la experiencia. Para Fabro, esta trasmutación se encuentra presente en Nietzsche, para quien la *essentia* es la voluntad de potencia o dominio [*Wille zur Macht*] y la *existentia* se manifiesta a partir del eterno retorno de lo mismo [*ewige Wiederkunft des Gleichen*]. Por tanto, según Fabro, Heidegger nos ayudó a aclarar el error en que coinciden tanto la filosofía tradicional, como la filosofía moderna, a pesar de que se oponen en la manera de concebir la relación del plexo *essentia-existentia*, desde la cual se pretende manifestar la verdad del *ens*. El error radica en haber indagado la verdad del fundamento en esta relación en dirección opuesta.

Bajo la visión tradicional, argumenta Fabro, la *existentia* reposa sobre la base de la esencia. Lo que motiva la búsqueda ha sido llegar al qué es y quién es el hombre; por ejemplo, de este modo se plasma que el *esse essentiae* está por encima del *esse existentiae*. La verdad tiene su fundamento en el ámbito de la esencia: "Esta verdad es la verdad acerca del que es [*essente*] y la metafísica ha tenido la misión de determinar esta verdad trayendo a juicio la entidad del ente: en la entidad del ente, la metafísica se refiere al ser. El ser está en función de aquella relación".[12]

Así se establece el dominio de una relación jerarquizada que se mantendrá hasta la modernidad, pero de manera inversa a como se ha mencionado. En la modernidad, es la esencia la que marca el sentido; la esencia

1971, p. 13.

[12] C. Fabro, "Santo Tomás frente al pensamiento…", p. 32.

sigue como fundamento irrestricto de la existencia. El matiz moderno radica en que se concibe a la esencia como la subjetividad humana, mientras que la existencia es el realizarse autónomo de esta subjetividad, como una objetividad que brota de la subjetividad esencial.

De acuerdo con Fabro,[13] al poner el fundamento de la verdad en el hecho de ser como realización de una posibilidad (sea objetiva o subjetiva), la verdad es precedida de una relación de conformidad (*adaequatio*) y, a su vez, la verdad deriva en certeza a partir de Descartes. Sustentar al ser humano como *animal rationale* privilegia el desarrollo del "hacer" científico, técnico y político como un entramado que disuelve a la misma filosofía, al reducirla en lógica y en logística. Se trata del dominio del hacer sobre el ser, la prevalencia de la voluntad sobre el pensamiento. El *homo faber* se erige como prototipo de subjetividad moderna. Destacan los textos de Heidegger en los que sostiene que *el homo faber,* rebajado a animalidad para el trabajo, se destruirá a sí mismo, se aniquilará en la nada de nada. El desarrollo de la bomba atómica al que se refiere Heidegger, comenta nuestro autor siguiendo la línea argumentativa del pensador alemán, es una evidencia del peligro constitutivo de nuestra época como amenaza permanente: la destrucción total del hombre, porque el hombre no ha querido escuchar la voz del Ser; porque rehúye, resiste y se aleja de su vocación, no se ha aceptado como pastor del Ser; porque no ha considerado el lenguaje como casa del Ser, dado que no ha vislumbrado en el Ser mismo que el fundamento del *essente* le ha otorgado la primacía al conocimiento de la esencia y no a la experiencia del Ser, como lo expresa el siguiente texto: "Es el hombre, y el pensamiento humano en general, pues, quien se comprende a partir de la experiencia [de presencia] del Ser y no viceversa".[14]

Ahora bien, para Fabro,[15] la agudeza del diagnóstico heideggeriano sobre el olvido del ser, que mira de frente el falseamiento especulativo que encabeza la distinción de *essentia-existentia* de la Escolástica formalista, no afecta al plexo tomista *ens-essentia-esse*. La penetrante mirada heideggeriana que ignora el plexo tomista le otorga una consistencia efectiva y fuerza especulativa, que lo hace el elemento capaz de poner en tela de juicio el *Irren* (*error o vagabundeo respecto de la verdad*) del historicismo fenomenológico en el cual emerge la postura del pensador alemán. Así, el tomismo esclarece por qué el hombre se busca en el ser y por qué el ser se ilumina en el hombre, fundamentando así los propios principios de la metafísica del acto; no como recurso accesorio de la cultura clásica, sino como la sustancia perenne

[13] *Cfr. idem.*
[14] *Idem,* p. 33.
[15] *Idem.*

del filosofar humano en que se disuelven las posturas erradas y desviaciones de los sistemas inmanentistas, contextualistas y pragmáticos.

Fabro advierte, entonces, que la posición heideggeriana se queda corta, pues no es suficiente decir que el ser del ser humano es el pastor del Ser, pues en virtud del principio de inmanencia, el ser heideggeriano conduce a la nada; mientras que la posición de Santo Tomás, según Fabro, consiste en que "el ente conduce al *esse*, que es el acto de todo acto, y el *esse* participado condice al *Esse* por esencia que es Dios, Causa primera de todo".[16]

Tomismo del futuro

Ahora bien, Fabro es un tomista fiel a la tradición en la defensa de la distinción de la composición real entre esencia y *esse*. Sin embargo, su particular análisis del *esse* tomasiano se distingue respecto de la vertiente tradicional de la escuela tomista, en la que puede advertirse una desviación teológica hacia la metafísica de la inmanencia. Para Fabro, las carencias propias de la escolástica antitomista no deben desviar la mirada hacia el tomismo, que también debe revisarse dado que la misma escuela tomista carece de una historia crítica, de su desarrollo, de sus crisis y de sus diferentes vicisitudes. De tal manera que no será posible una auténtica renovación del tomismo mientras no se separen aquellos aspectos del inmanentismo que se han infiltrado a lo largo de los siglos y que desemboca con el tiempo en una denuncia, por parte de todos aquellos que no conocen la obra de Santo Tomás. De acuerdo con Fabro, en la modernidad se conjuntaron dos escenarios; por un lado, la ignorancia de la auténtica filosofía tomista, y, por otro, la tradición anquilosada del tomismo escolástico, lo que suscitó críticas infundadas.

Fabro propone una llamada de clarificación, una distinción entre las posiciones tomadas por la escuela tomista en la historia y el pensamiento auténtico de santo Tomás. Asimismo, señala la paradoja de que es posible que la misma Escolástica haya sido uno de los mayores factores para la falta de comprensión del tomismo.[17] No se trata, por lo tanto, de una fidelidad ciega a la escuela tomista, sino del estudio de los textos de Tomás en el avanzar de los años reviviendo su admirable drama espiritual.

Sólo un estudio de esta naturaleza nos acerca a la variedad de matices que tiene en las obras de santo Tomás el término *esse*, por ejemplo. El camino que la mayoría sigue es el estudio de la terminología genérica e incolora. Fabro propone, en lugar de una fidelidad irrestricta a la escuela tomista, que "El verdadero y principal fiador del pensamiento de santo Tomás es el

[16] *Ibidem,* p. 44.

[17] *Cfr. ibidem,* p. 41.

mismo santo Tomás con sus escritos auténticos, estudiados a la luz de la crítica histórica y en relación con la problemática del tiempo y de las fuentes directas o indirectas en las que santo Tomás se inspira".[18]

Fabro tiene presente evitar el esencialismo al que con frecuencia se recurre a partir de una reelaboración estrictamente formal de la metafísica. En lugar de eso, se trata de ver cómo santo Tomás procede por grados en la formación de su propia terminología, de tal modo que el pensamiento formal sólo corresponde a la fase preparatoria en la determinación del ser: "Ella no nos da la verdad de la esencia del ser. El verdadero ser del ser está reservado a la dialéctica resolutiva por la fundamentación de la verdad misma, que es expresada por el nuevo concepto del *esse*, el cual constituye el plano ontológico o metafísico propiamente dicho".[19]

Por tanto, para Fabro se puede tener *esse* en una gama tan amplia como la multiplicidad del lenguaje humano que abarca la lógica, las matemáticas, las ciencias de todo tipo, la prosa. Sin embargo, corresponde a la metafísica la determinación radical y definitiva del *esse* en sus diversos significados, la cual permite otorgar un significado fundamental a las otras determinaciones, como la libertad en la cultura. Un tomismo auténtico, esencial, sería para nuestro autor aquel que no sólo responde a las problemáticas de la cultura moderna, sino que debe poder interpretar las nuevas exigencias del pensamiento: "Para esto debe dar mayor importancia a la subjetividad constitutiva en el sentido nuevo que ésta ha tomado —enteramente de acuerdo con la concepción tomista del sujeto espiritual libre— como característica fundamental de la vida del espíritu, a diferencia de la subjetividad trascendental negativa o negativizante de la filosofía moderna".[20]

De acuerdo con Fabro, son tres los aspectos que revelan la continuidad con la tradición tomista: el primado de la abstracción, la narrativa metafísica que privilegia el uso de *existentia* o *esse existentiae* y la relativa autonomía de la esencia, la cual permite acentuar la dicotomía entre el orden formal y lo existente. En sus primeras obras, es posible advertir que Fabro asumía la expresión *esse existentiae* para referirse al *ipsum esse*, relacionando dichas nociones en un entorno de sinonimia.

Para el filósofo, tanto el platonismo como el aristotelismo son en sí mismos incompatibles con la fe cristiana.[21] La razón está en que para el cristianismo el mundo es creación de Dios; por tanto, el mundo es real,

[18] *Ibidem,* p. 40.

[19] C. Fabro, *Participación y causalidad*, en María Lilián Mújica Rivas (tr.), Pamplona, EUNSA, 2009, p. 72.

[20] C. Fabro, "Santo Tomás frente al pensamiento…", p. 44.

[21] Fabro propone un análisis de las fuentes para atender la formación y novedad del pensamiento de Tomás de Aquino. *Cfr*. C. Fabro, *Introducción al tomismo*…, p. 27. *Cfr*. Christian Ferraro, "El acto de ser en el Tomismo intensivo de Cornelio Fabro", *Espíritu*, núm. 153, Barcelona, 2017.

verdadero y factible de ser conocido; no es un reino de sombras ni de apariencias, sino consistente; el mundo ha sido creado por la voluntad divina y para su gloria. Según Fabro, la metafísica de la creación se sostiene sobre la centralidad del postulado: En el mundo se puede ver el reflejo de Dios y conocer la verdad.[22] Sostiene que, al fundamentar el aparato crítico de la metafísica de la creación, santo Tomás no ha privilegiado una postura filosófica en detrimento de otra (entre platonismo y aristotelismo). Es decir, el proceder de santo Tomás no es excluyente; por el contrario, santo Tomás ha elaborado una nueva doctrina metafísica en la que la trascendencia y la inmanencia son acogidas mediante la noción de participación.[23]

La originalidad del tomismo radica en la síntesis armónica y vital del platonismo y el aristotelismo por medio de la noción de participación. La base de esta idea radica en la argumentación tomasiana de la distinción de *essentia* y *esse*. Esto es, santo Tomás distinguió tales nociones; sin embargo su exposición estuvo sujetas a una maduración paulatina, de tal manera que las primeras expresiones conservaban un cierto tono de Avicena, las cuales desaparecieron paulatinamente, dando paso a la incorporación de la sustancia del platonismo que dio lugar a la noción de participación, a la que el doctor Angélico dedicara una mayor producción teórica para su demostración.[24]

Los análisis de Fabro sobre la incorporación de la noción de participación por parte de santo Tomás permitieron perfilar la noción del *esse* como *acto* y como *acto participado* dependiendo de los grados de intensidad.[25] En consecuencia, la argumentación en torno a la participación implica la necesidad de profundizar en la noción del *esse* tomasiano. Esto propició el debate entre Fabro y la interpretación escolar del tomismo, debido a que Fabro se remontó metodológicamente, como ya se apuntaba, al estudio de las fuentes que permitieron la formación tomista de la noción del *esse*, principalmente a la sustancia de la revelación bíblica del nombre de Dios. A la vez, Fabro retoma la riqueza de la tradición patrística, junto con el neoplatonismo en sus dos vertientes, tanto en el lado cristiano, como el pagano; esto es, en Dioniso y Proclo, junto con los aportes anteriormente señalados de Boecio y Avicena, para considerar todos los matices de la noción del *esse* de santo Tomás.

Para el filósofo, cobra una importancia clave la fuente que proviene de Boecio (*De causis*) y Avicena, a quienes se les debe la sugerencia directa de la

[22] *Cfr.* C. Fabro, *Introducción al tomismo*…, p. 43.
[23] *Ibidem,* p. 51.
[24] *Cfr. idem.*
[25] Las referencias que fundamentan tal afirmación son: *Cfr. S. Th.,* I, q. 45, a. 5, ad 1; *C. G.*, lib. 1, c. 32, a. 2.

tesis toral de la metafísica tomista; es decir, la distinción real entre la esencia y el acto de ser en las criaturas,[26] en la que se expone la noción de participación que santo Tomás inserta en la metafísica aristotélica, aunque elevándola a la tesis de una total dependencia de las criaturas respecto de Dios e introduciendo el concepto aristotélico de causalidad como proceso de alteridad y distinción con la noción platónica de presencia y parecido. También destaca que fue Boecio el que realizó el primer proyecto de señalar el acuerdo fundamental entre Platón y Aristóteles. De la obra de *hebdomadibus*, de Boecio, obtuvo la doctrina que sostiene que la estructura del concepto en su nivel predicamental y trascendental va acorde a una participación. En el texto *De trinitate*, según Fabro, de igual forma inspirado en el magisterio de Boecio, santo Tomás encara el problema de la ciencia, de la división de los campos del saber y del método científico desde la filosofía natural, las matemáticas hasta la teología con una amplitud y profundidad admirable.[27]

Es posible advertir que santo Tomás conociera muy bien la obra de san Agustín y emprendiera la tarea de una purificación de aquellos rasgos de doctrinas que son incompatibles con la fe cristiana, como la existencia de las *ideas separadas*.[28] Para Fabro, el realismo aristotélico de santo Tomás corresponde a la madurez alcanzada por la conciencia cristiana, que considera un altísimo título de honor para Dios el que también la criatura esté dotada de verdadera realidad y actividad propia,[29] en contraste con el agustinismo medieval que consideraba como un escándalo la doctrina aristotélica del intelecto agente; sin embargo, en Fabro, es la base que permite considerar una dignidad ontológica que es demandada por la noción cristiana de persona como agente conocedor y responsable. "Así, en el aristotelismo, el concepto de verdad como conformidad del intelecto con lo real [*Metaph*., II, I, 993 b 31] ha bajado a la tierra y a la misma mente humana sin ser enviado a lo indefinido, sino que compromete directamente a cada uno frente al ser, pudiendo formar en el orden moral la responsabilidad del mérito y el demérito que está como fundamento de la ética y de la escatología cristiana."[30]

Según esto, es mediante la cogitativa, asegura Fabro, como el intelecto humano percibe indirectamente las sustancias singulares, en la que tiene lugar aquella reflexión que asegura y mantiene contacto indirecto, pero a la vez, inmediato del intelecto y de la conciencia humana con la realidad del mundo. No obstante, considera que la metafísica de la participación expuesta por los dos doctores manifiesta la estructura trascendental del ente en su dependencia de

[26] *Cfr. De verit*., q. 21, a. 5. *De pot*., q. 3, a. 5.
[27] C. Fabro, *Introducción al tomismo*…, p. 34.
[28] *Cfr. S. Th.,* I, q. 84, a. 5.
[29] *Cfr. C. G.,* III, 21 y 69; *S. Th.,* I, q. 105, a. 5.
[30] C. Fabro, *Introducción al tomismo*…, p. 48.

Dios. Destaca, entonces, que la diferencia radica en que santo Tomás incorpora la doctrina aristotélica del intelecto agente en la doctrina de la participación.[31] No es que santo Tomás escogiera entre dos instancias teóricas, entre la alternativa platonismo/aristotelismo, sino que asume sus instancias opuestas de trascendencia e inmanencia en un plano superior mediante la noción de participación.[32]

El *esse* intensivo emergente

Para Fabro, la metafísica tomista está orientada y fundada en el *esse* intensivo emergente, con lo cual se separa radicalmente del plano lógico, pues la finalidad última es establecer la estructura de la relación real entre el Dios y las criaturas. El tema de la analogía, fundada en la causalidad del *esse*, apuntala esta relación esencial y, en cierta medida, supera el plano lógico: el *esse* es inconmensurable y esa "superación" de la cual hablamos distingue al *esse* inconmensurable respecto de cualquier forma. La semejanza entre Dios y la criatura está fundada sobre la *ratio* o la forma misma.[33]

Fabro concluye, como resultado de la aplicación de su metodología, que santo Tomás no efectuó un eclecticismo entre vertientes contradictorias; por el contrario, es una elaboración personal y original. Sin embargo, no se trata de concluir que el doctor angélico haya descubierto la noción del *esse* de modo inmediato, sino que al tiempo del estudio de las fuentes pensó en la elaboración del *esse*, retomando los postulados de la unidad del ser de Parménides y del dogma nuevo de pluralismo de la creación que, por estar en tensión, santo Tomás decidió desarrollar la metafísica de la participación. Ésta es la contrapartida en la esfera del ser, de la tensión de la dialéctica en la esfera del pensamiento, la cual expresa la tensión ascendente y descendente de la causalidad que los hace ser y empuja hacia su fin propio.[34]

La relevancia de los estudios de Fabro radica en evidenciar que la noción del *esse* tomasiano no se encuentra en ninguna elaboración previa. Fabro destaca la convergencia y superación tanto del horizontalismo aristotélico, como del verticalismo platónico en una síntesis que integra el víncu-

[31] *Cfr. ibidem,* p. 40.

[32] *Cfr. ibidem,* p. 51.

[33] "Dicendum quod sapientia creata magis differt a sapientia increata quantum ad esse, quod consistit in modo habendi, quam floritio prati a risu hominis; sed quantum ad rationem a qua imponitur nomen, magis, conveniunt quia illa ratio est una secundum analogiam, per prius in Deo, per posterius in creaturis existens: et secundum talem rationem significatam in nomine, magis attenditur veritas et proprietas locutionis quam quantum ad modum significandi, qui datur ex consequenti intelligi per nomen". Tomás de Aquino, *In I sententiarum*, d. 22, q. 1, a. 2, ad 3.

[34] Dado que según Fabro, para santo Tomás la participación expresa el modo de ser o la verdad del ser de los seres finito. C. Fabro, *Participación y causalidad*…, p. 23.

lo metafísico del acto y la potencia y la participación. Dicha síntesis afirma que en el *ipsum esse* convergen y se fundamentan, logrando una identidad perfecta entre todas dispersiones de los entes contingentes, los cuales, necesariamente por esencia, participan del *esse.*[35] Es decir, el *esse,* en tanto *ipsum esse susbsistens*, totalidad de perfección, se identifica con Dios, mientras que el ente es de manera participada, ya que participa del *ese*; por tanto, el *ens* es compuesto de *essentia et esse*.

Realismo e inmanentismo

El tomismo del futuro debe considerar, de manera general, los aportes de la filosofía cristiana a la comprensión sobre el fin de ser humano y del ser de lo que es; en particular, los aportes de santo Tomás a esta causa, a partir de contrastar las posiciones y principios entre el acto de pensar y el acto de ser, que la terminología contemporánea traduce como el debate entre realismo e inmanentismo.

Este debate encierra la pregunta original sobre la determinación concreta de la relación entre la conciencia y el ser. La aventura de la cultura moderna, en su posición constructiva, parte de la incidencia de la crítica hecha por Hume al principio de causalidad.

Para Fabro, en el concepto mismo de causalidad "se esconde y se expresa el misterio del ser mismo, en cuanto le corresponde fundar el devenir por medio del cual el ser se hace presente en el mundo y se manifiesta en la conciencia".[36] De tal forma que, de la manera como se aborde esta posición originaria, se desprende un horizonte general de implicaciones que rebasa el ámbito de la especulación, y sus consecuencias pueden registrarse en el ámbito de la cultura y de las instituciones que modelan la conducta de los seres humanos. Por lo tanto, para Fabro, no se trata de un debate en abstracto sobre definiciones, sino que éstas trascienden el ámbito de las afirmaciones o negaciones.

El inmanentismo sostiene la dependencia o fundamentación del ser en la conciencia, de tal forma que, según Hegel, la verdad de la conciencia

[35] "El análisis del ente no causado pone de manifiesto esto: ese ente en cuanto ente es en cierto modo primero, es decir, tiene ser no como una naturaleza posterior en cuanto un cierto algo, y es también inmediato, es decir, tiene ser no mediante algo otro, sino independientemente de otro; y puesto que tiene ser independientemente de otro, entonces tiene ser en razón de su propia esencia, es decir, es un ente necesario, y por lo mismo no contingente. De aquí que inversamente todo ente contingente sea causado". Erasmo Bautista, "Los fundamentos del conocimiento humano", *Apoyos Didácticos*, núm. 13, México, Universidad Pontificia de México, 2000, p. 77.

[36] C. Fabro, *Participación y causalidad*…, p. 19.

es la autoconciencia.[37] Los presupuestos del inmanentismo se encuentran presente en toda la gama del *cogito* moderno, desde Descartes, Spinoza, Leibniz, Kant, hasta identificarse con el absoluto en el idealismo trascendental, diseminándose en un sentido paradójico como finitud de existencia en la filosofía contemporánea. En cambio, para Fabro, el realismo trata de la fundamentación de la conciencia en el ser. Mientras el inmanentismo afirma el ser de conciencia, el realismo sostiene que la conciencia depende en relación con el ser. Cuando se sostiene una relación, en tanto dependencia, de lo que se habla es del significado no sólo causal, sino el más radical de fundamento (*Grund*) y de fundamentación. Esto se puede apreciar en la oposición entre santo Tomás y el pensamiento moderno: "Id quod primo cadit in intellectu est ens. Unde unicuique a nobis apprehenso attribuimus quod sit ens".[38] De este modo, *realismo* significa fundamentación de la conciencia en la realidad. Por ello Fabro afirma: "Sin el ser el ser, sin la realidad del mundo en que el hombre existe y se encuentra actuando, no hay acto de conciencia ni presencia del ser en la conciencia. La verdad de la conciencia se pone en acto por la presencia del ser".[39]

Ahora bien, el inmanentismo, como anota nuestro autor, no cae en un acto de ingenuidad infantil. No se niega la existencia del mundo físico; el mundo no depende de nuestra mente ni es elaboración de la conciencia; no se reduce el mundo a una fantasmagoría individual o colectiva, a una creación individual o meramente subjetiva. Lo que presupone el principio de inmanencia es que todo lo que se hace presente al hombre en su conciencia —como contenido o como forma— procede de la actividad de la misma conciencia, emerge de las posibilidades originarias de la subjetividad humana que no pueden derivar, sino de ella misma. La estructura trascendental, lo trascendental en sí, el *apriori* kantiano y el nuevo concepto de libertad que se deriva del pensamiento moderno, reproduce esta gama de inmanentismo, que bajo ciertos artilugios equipara el ser al ser de la conciencia, como si todas las posibilidades del ser dependieran del ser consciente de sí.

Entonces, según Fabro, acontece una correlación entre las manifestaciones de la subjetividad humana, el arte, la ciencia, la religión, el derecho y la filosofía con lo que es, con la naturaleza y la historia. Equidad originaria e irreductible del acontecer del ser a las posibilidades de la conciencia,

[37] "La conciencia nos da en ella misma su propia pauta, razón por la cual la investigación consiste en comparar la conciencia consigo misma". Georg Hegel, *Fenomenología del Espíritu*, México, Fondo de Cultura Económica, 1994, p. 57. "La conciencia es de una parte, conciencia del objeto y de otra, conciencia de sí misma; conciencia de lo que es para ella verdadero y conciencia de su saber de ello". *Ibidem,* p. 58.

[38] *S. Th.,* I-II, q. 51, a. 1.

[39] C. Fabro, "Santo Tomás frente al pensamiento…", p. 23.

como se explica en el siguiente texto: "Es más, se puede decir y se debe decir que el inmanentismo moderno no reconoce otra realidad que la que se encuentra en el espacio como naturaleza y en el tiempo como historia, en la que el hombre nace y muere, discute y realiza su propio destino".[40] Entre las últimas manifestaciones literarias de este pensamiento moderno, se encuentra el argumento heideggeriano, el cual afirma que el ser es el mundo y el ser es el tiempo[41] y la imagen del exterior e interior coinciden en la conciencia en acto.

En la medida en que se pone a la actividad de la conciencia como punto de partida del paso al ser desde la nada de la duda, o el vacío de conciencia (Husserl), se exige el vuelco del conocer en el actuar; de este modo, se establece una presunta *identidad* de conocer y querer, de saber y actuar. Si el *cogito* implica la duda de todo, hay que reconocer un acto gratuito que desencadena el camino hacia la filosofía contemporánea del absurdo y al nihilismo, en tanto que en última instancia no hay más realidad que importe que el querer del sujeto.

Para Fabro, "el querer [en sentido moderno] es el ser originario y a él se aplican todos sus atributos: profundidad abisal, eternidad, independencia del tiempo, afirmación de sí mismo".[42] La liberación de sí de todas las ataduras es la máxima que gestiona a toda la filosofía moderna, y no se aspira a otra cosa que lo que señala Hegel, a la realización del espíritu en tanto actividad creadora absoluta, como inquietud perpetua, salto permanente entre la nada y el ser como en Kierkegaard. Al respecto, Fabro identifica que una valoración crítica de un estudio comparado entre la teología de la fe en el tomismo con el fundador del existencialismo, S. Kierkegaard, resulta fructífera, en tanto que éste permanece hasta cierto punto fiel a los principios del realismo aristotélico y de la revelación cristiana: "Pero en cuento permanece unido al principio de inmanencia y de interioridad protestante, el nuevo concepto de existencial de libertad desemboca en una posibilidad de la posibilidad, suspendida entre la nada y el ser, que sustrae al acto humano a todo estructura metafísica y a la dependencia de lo Absoluto".[43]

En consecuencia, para Fabro, asistimos a una turbación en la vida espiritual de Occidente desde hace tres siglos; conducidos por la filosofía moderna hacia un antropologismo ateo trascendental, el núcleo de la base de la cultura secular va desde Hobbes hasta el existencialismo. Esta turbación no hubiera sido posible sin el atractivo que trae el principio del acto del que arranca el principio de la conciencia como fundamento del ser: "*Cogito*

---

[40] *Ibidem,* p. 24.

[41] *Cfr.* M. Heidegger, *El ser y el tiempo…,* p. 13.

[42] C. Fabro, "Santo Tomás frente al pensamiento…", p. 26.

[43] C. Fabro, *Introducción al tomismo*, p. 171.

significa que la verdad está en el acto de la libertad del yo en cuanto excluye a Dios".[44]

Ahora bien, ¿qué respuestas se han dado a la turbación de vida espiritual? Fabro critica la respuesta proveniente de la Escolástica, calificándola como formalista, pálida y genérica. Los filósofos modernos conocen muy bien esta Escolástica, porque fueron instruidos por estos maestros. Descartes, Kant y Schopenhauer conocen la tesis escolástica que sostiene que el ente se expresa en la esencia posible o real y la existencia en el hecho empírico presentado por los sentidos. Pero Fabro sostiene que a esta tesis se le escapa la concepción tomista que muestra en el *esse* el acto del *ens*, el acto de todo acto, y rebaja por esto la esencia y la forma a mera potencia determinativa y receptiva del *esse*.[45]

Como comenta Fabro, la distinción *essentia-existentia* fue falsamente valorada con una mirada miope por la historiografía tradicional, pues encierra la problemática de la relación del ser humano con la libertad, a la que habría que valorar desde la concepción tomista del plexo *ens-essentia-esse*, en contraposición al plexo amorfo y estático de *ens-essentia-existentia* de la tradición formalista.

Conclusión

Cornelio Fabro sostiene que, desde el Renacimiento, la dirección de los destinos del hombre se ha depositado en los progresos de la ciencia, de la técnica, en las manipulaciones de la política y en la organización de la cultura a partir de dividir el ser y la verdad, el valor y el ser. La especulación occidental, que se desprende de la modernidad, con frecuencia, busca la verdad del ser en la esencia, disipando el ser en la síntesis de los seres.[46] Por tal motivo, para Fabro es fundamental precisar la diferencia entre ciencia y fe, dado que cada una obedece a perspectivas e intenciones radicalmente distintas. La ciencia se ocupa de indagar en las regularidades de las leyes del suceso de los acontecimientos en coordenadas espacio temporales, con el objeto de una posible transformación de los procesos naturales al servicio de la vida del hombre.

En cambio, para nuestro autor, "la filosofía investiga sobre el significado último de la realidad de la verdad —del ser y de la vida— y del hombre

[44] *Cfr.* J. P. Sartre, *El existencialismo es un humanismo*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2006, p. 28.

[45] "Se puede advertir que el *esse*, de acuerdo con la interpretación fabriana sobre Santo Tomás, es el acto de todo acto, constitutivo del último nivel objetivable, el fundamento real y la última razón metafísica". C. Fabro, *Participación y causalidad*…, p. 73.

[46] *Cfr. ibidem,* p. 17.

en su cualidad de conciencia que reflexiona sobre el significado de su ser y de último fin".[47] Bajo esta distinción, resulta que la ciencia sigue un derrotero sin el apoyo de la filosofía moderna. Básicamente, la ciencia depende de sus métodos, en orden a la investigación de las causas de los eventos, con el apoyo de esquemas y modelos matemáticos, de modelos siempre más independientes. De tal modo que los progresos en el campo científico poco deben a las especulaciones de la filosofía moderna; pero tampoco es correcto afirmar que los avances de la ciencia son un medio para justificar a la filosofía moderna, pues, de caer en esta tentación, se cometería el error de fundamentar a la misma filosofía a partir de un sector intencional inferior a ella, afirma Fabro.

La tesis que afirma la codependencia entre ciencia y filosofía ha traído graves consecuencias, sobre todo en el terreno de la filosofía moderna, que según Fabro se ha venido fracturando de siglo en siglo en torno al concepto mismo de realidad y verdad. El postulado marxista que coloca al hombre en medio de una lucha de clases, así como la afirmación sartreana de que el ser humano es "una pasión inútil" son resultado del abandono de la investigación del significado último de la verdad del ser humano. Por tanto, para Fabro "el problema fundamental de la conciencia humana no se refiere a la ciencia, sino a la determinación del concepto de verdad, desde la cual fundamentar e iluminar la esencia y los derechos de la libertad, que está en la base la misma ciencia".[48]

Como él mismo afirma, "las nociones de verdad y libertad en su determinación esencial y la relación fundamental [e irreductible] del hombre al ser no pueden ser mudables, porque es constitutiva para la conciencia humana".[49] Se trata, por lo tanto, de especificar que la determinación del concepto de verdad comprende la postura inicial del ser humano para con el ser como tal, que comprende a la esencia de la libertad en la elección de su último fin.

De tal forma que la distinción básica no es entre ciencia y filosofía, sino entre filosofía clásica y filosofía moderna, dado que, como se ha señalado, para Fabro es un error equiparar y relacionar los ámbitos de investigación entre ciencia y filosofía.

Ante el hecho de que el principio de inmanencia se ha convertido en el eje rector de la cultura moderna, la cual ha provocado las crisis actuales, en la visión de Fabro puede y debe demostrar cómo, si retoma el camino de la fundamentación que compete al ser por encima del solo acto de conciencia, la razón humana es capaz de tener la apertura hacia lo real, hasta el punto

[47] C. Fabro, "Santo Tomás frente al pensamiento…", p. 19.
[48] *Ibidem,* p. 20.
[49] *Idem.*

de conducir la vida del espíritu, de determinar los ámbitos de la ciencia y de la cultura moderna, lo cual conlleva a defender "un concepto altísimo de la dignidad del hombre y con una firme convicción de las posibilidades de su mente, que conduzca a descubrir en la naturaleza, los signos de la inteligencia suprema y de reconocer en la historia los trazos del plan divino de salvación, por la redención del mal y la victoria sobre la muerte".[50]

Finalmente, la novedad de Fabro radica en considerar que, para santo Tomás, el *esse* es la plenitud del acto emergente, en tanto que el *ens* es sólo una determinación, un principio intrínseco. Para una adecuada comprensión de la noción "emergente" en Fabro, es necesario referirse a la plenitud y al potencial implícitos en el *esse*, los cuales se revelan por la participación: la trascendencia del participado respecto del participante, la superioridad ontológica del *ipsum esse subsistens* respecto *ens*. La emergencia vinculada al *esse* manifiesta la superioridad ontológica del *esse*, última referencia la *resolutio* metafísica. Se trata de un potencial que integra y genera identidad, que da consistencia y distingue.

Por ello, hay que destacar el fundamento ontológico que provee el *esse* a la metafísica de la participación, tanto a su aspecto estático, como dinámico, constitución y causalidad respectivamente. De tal forma que ser algo por esencia se opone a la posesión de cierta actualidad o perfección no exclusiva, de ser algo sólo por participación, de lo cual se desprende la necesidad de distinguir la participación trascendental y la predicamental, las cuales se han desarrollado en los anteriores apartados de este estudio.

> Questo sforzo di operare l'accordo tra la trascendenza platonica e l'immanenza aristotélica diventa decisivo per una concezione metafisica della partecipazione. Esso comporta perciò alcune tappe fondamentali secondo le quali le 'convergenze' fra i due filosofi vengono indicate in funzione di principi sempre più comprensivi e unitari a seconda che si procede dal neoplatonismo greco al rigido monoteismo islamico fino al creacionismo del pensiero cristiano: si tratta però di processi e tentativi che restano allo stato di 'esperimento' e che assumono la forma di una 'conciliazione' più o meno ecclettica fino a quando S. Tommaso non introduce la propria originale concezione dello esse come atto intensivo la quale offre la ragione ultima della partecipazione.[51]

La participación para Fabro, entonces, acaba por constituirse en el dinamismo que liga de modo real el plexo *ens-existentia-esse* y lo libra del idealismo y del inmanentismo, respetando así la validez del realismo tomista.

[50] *Ibidem,* p. 47.

[51] C. Fabro, "La determinazione dell'atto nella metafisica tomistica", *Esegesi tomistica,* Roma, Libreria editrice della Pontificia Università Lateranense, 1969, p. 426.

POBREZA PERFECTA: SANTO TOMÁS DE AQUINO Y LOS CÁTAROS

Jorge Luis Ortiz Rivera*

Resumen: El presente trabajo pretende demostrar cómo la concepción que se tiene de determinada virtud depende directamente del tipo de metafísica en el cual se fundamente cada autor o corriente filosófica. Para ello, se presentan las aportaciones que sobre la pobreza tienen dos grupos cristianos: los cátaros, por un lado y, por otro, el discurso oficial de la Iglesia católica representada por santo Tomás de Aquino. Como fruto de este trabajo, aparece una articulación del pensamiento cátaro en términos de filosofía sistemática.

Abstract: This paper intends is to demonstrate how the conception of a certain virtue depends directly on the type of metaphysics on which each author or philosophical current is based. For this, the contributions presented on poverty are presented by two Christian groups: Cathars, on the one hand and, on the other, the official discourse of the Catholic Church represented by Saint Thomas Aquinas. As a result of this work, an articulation of Cathar thought appears in terms of systematic philosophy.

Palabras clave
Medioevo, escolástica, albigenses, virtudes teologales, genocidio.

Keywords
Middle, scholastic, albigenses, theological virtues, genocide, killing, intolerance.

* Universidad Intercontinental, México.

Un grupo religioso que ha pasado a la historia en medio de los tintes de una leyenda negra, tanto para una de las partes del conflicto, como para la otra, es la del movimiento cátaro. Éste surge en el seno del cristianismo medieval y poco a poco va alejándose de la ortodoxia doctrinal hasta convertirse en una verdadera preocupación que culmina en uno de los momentos más estridentes de la historia de la Iglesia: la matanza de Montségur, en la Occitania. Imágenes relatadas por testigos presenciales señalan lo dantesco del acontecimiento. Todo ello dio como resultado que a la región donde sucedieron dichos acontecimientos se le conozca como *Prat dels Cremats*, el Valle de los Quemados, lo cual ya indica de qué se trató la tragedia: más de 200 hombres fueron arrojados a las piras; pero la situación no fue mejor para los ancianos, mujeres y niños que se refugiaron por poco menos de un año en la fortaleza de Montségur.

A simple vista, esto no pasaría de ser un problema de corte religioso que dio origen a la Cruzada Cátara de 1207 y que concluyera con el nefasto acontecimiento del que ya se habló en el párrafo anterior. Sin embargo, es de relevancia, si se revisan las principales tesis filosóficas que sostuvieron la teología cátara y por qué la Iglesia oficial tuvo tal empeño en desaparecer de raíz esta forma "desviada" de vida cristiana. En efecto, "la Iglesia católica vio en el catarismo la herejía por excelencia, puesto que retomaba todas las corrientes que, antes del concilio de Nicea del siglo IV,[1] habían interpretado a su manera la revelación y el dualismo. Este hecho, unido a la enorme expansión de la herejía, especialmente por la cristiandad occidental, indujo a la Iglesia de Roma a desplegar varias iniciativas contra la *depravación herética*, primero de carácter pacífico y después de carácter violento".[2]

El objetivo del presente trabajo consiste en hacer patentes las motivaciones de índole filosófica que se encuentran en la base de dos visiones diferentes ante el mismo problema. Por un lado, la visión dualista cátara y, por otro lado, el pensamiento de uno de los representantes de la Orden que surgió en Europa medieval con el fin de combatir a este grupo: lo dominicos y su máximo representante, santo Tomás de Aquino.

---

[1] La tesis personal del investigador que escribe el presente artículo ha sido ya expresada en otra parte: El cristianismo oficial no surge, sino hasta después del Concilio de Nicea en el que, por un lado, se establece, de manera hegemónica, el conjunto de dogmas que unifica el pensar religioso cristiano, momento que supone el inicio de la Iglesia Católica oficial, la misma que regirá la Edad Media. Por otro lado, haría falta un siglo más para que la explicación filosófica de las implicaciones de dichos dogmas se sistematizara —o empezara a sistematizarse— de manera que obtuviera sustento filosófico por medio de las obras de san Agustín.

[2] Antoni Dalmau, *Los cátaros*, Cataluña, UOC, 2015, p. 15 [en línea], https://bit.ly/2kGveRb

Más allá del imaginario y de las sombras que de la Edad Media poseen algunas personas, la persecución cátara-albingense tuvo ciertas características que la hacen distinta de la reacción que solía tener la Iglesia ante aquello que pudiera considerarse una herejía; es decir, un atentado a la interpretación ortodoxa de sus dogmas.[3] En aquella época, la libertad espiritual, contrario a lo que se cree comúnmente, era la tónica ordinaria de comportamiento ante las disensiones dogmáticas. El pensar y el investigar filosófico, junto con la reflexión teológica, fue fundamentalmente libre, en contraste con la creencia común del Oscurantismo. Por ejemplo, Inocencio III sostuvo: "Todo lo que no ajusta a la convicción personal es pecado y lo que se hace en contra de la conciencia edifica para el infierno. No se puede obedecer al juez contra Dios y se debe dejar antes bien que caiga sobre sí la excomunión".[4] Ejemplo de ello son los *quodlibetos* y los concilios. Entonces, ¿cómo explicar el escarnecimiento que sufrieron los cátaros frente a los cuales no medió, en sentido estricto, un proceso que terminara, no en la muerte de tantas personas, sino sólo en una definición, en el peor de los casos, anatemática?[5]

Motivos políticos y religiosos pueden aducirse alrededor de estos temas; sin embargo, las siguientes líneas dibujarán otra perspectiva: la de las raíces filosóficas del mismo movimiento, lo cual permitirá entender el fenómeno en un nivel de conceptos y discursos que en aquella época sonaban amenazantes.

Síntesis del sistema cátaro y su fundamentación de una vivencia de la pobreza

Es difícil seguir el conjunto de las creencias cátaras debido a coherencia interna. Los principales textos que se conservan de este grupo, *Rituel cathare de Lyon* y *Nouveau Testament en provençal,* poseen pocas referencias de sus

[3] *Ortodoxia*, viene del latín tardío *orthodoxĭa* y éste del griego *'ορθοδόξια,* lo cual, en sentido estricto, se define como "recta interpretación de la doctrina". En este sentido, habrá de considerarse la distinción que se hace entre ortodoxia y, como comúnmente se cree, heterodoxia. En este caso, convendría usar el concepto de *heteroglosia*, pues se trata de un discurso. Para ello, habrá que recurrir a la teoría del análisis crítico del discurso. En efecto, "los significados que portan las sociedades son móviles, contradictorios, interpelables: los discursos y sus relaciones [construcciones de sentido] están en tensión y pugnan por construir regímenes de interpretación [discurso social hegemónico *versus* heteroglosias, al decir de Angenot]". Heras, *Análisis crítico del discurso,* FADYCC, UNEE, 2011 [en línea], https://bit.ly/2kxeZGd Así, El discurso oficial se contrapone, más que a una doctrina, a un discurso no oficial, y, en ese sentido, a una heteroglosia. Lo anterior es especialmente significativo en el caso que nos ocupa, pues ambos grupos llaman *cristianos* y *herejes* al grupo contrario.

[4] *Corp. Iur. Can. II*, 286.

[5] Es decir, que definiera un anatema a los seguidores de tal doctrina.

ideas. Esto, porque en su pensar se encuentra un desprecio hacia el mundo material, producto de su raíz "maniquea", que no niega la mayoría de los estudiosos, lo cual induciría a presentar el mismo desprecio hacia todo tipo de vestigio material que pudieran dejar sobre su propia doctrina. En efecto, si la materia es mala, entonces no han de tomarse en cuenta los recursos materiales que preservaran sus formas de pensar; para ello, era más importante y común la transmisión oral.

Se ha señalado el origen del movimiento en las rutas comerciales que salían desde Bizancio hacia el occidente europeo, de donde hubieran podido asumir su visión dualista del mundo. Sin embargo, no falta quien minimice esto como motivo principal del conflicto: "aquello que opone finalmente el catarismo y el catolicismo, mucho más que una divergencia dogmática y teórica entre monismo y dualismo, es una divergencia de práctica sacramental —bautismo del Espíritu o eucaristía— entre dos iglesias cristianas que tanto la una como la otra pretendían recibir de Cristo el poder y el gesto de salvación de las almas —y que, eso sí, se excluían la una a la otra—".[6]

De ahí que sea conveniente la descripción del sistema cátaro. Un sistema religioso, sí, pero con hondas raíces filosóficas que surge en un momento histórico en el cual la filosofía se pensaba a sí misma como constructo sistemático que reflejaba —al menos en la mayoría de las mentes privilegiadas de aquella época— con exactitud la realidad. De manera tal que, en el presente trabajo, se muestra, como sistema, el conjunto de creencias que dio origen a este grupo, o mejor aún, conjunto de grupos, pues, en realidad se trataba de iglesias locales organizadas independientemente de forma jerárquica, siguiendo la división católica de cargos en obispos, diáconos y presbíteros; aunque la mayoría con un grado de independencia mayor en comparación con los grupos católicos.

Cosmogonía cátara

Según el pensamiento cátaro, el origen de las cosas se encuentra explicado en dos momentos diferentes que darían cuenta de los dos dilemas fundamentales de una creencia teísta. La primera de ellas: ¿cómo, siendo Dios perfecto, existe la corruptibilidad, que habla de imperfección? y ¿cómo explicar la maldad en las criaturas que nos son captadas por los sentidos, si ellas fueron creadas por Dios, quien también es concebido como esencialmente Bueno *per se*? Ya en la historia de la filosofía, Agustín de Hipona había hecho de tales cuestionamientos el *leitmotiv* de su pensar religioso.

[6] Anne Brenon, "El veritable rostre dels càtars. Creences i estil de vida", en Jordi Ventura (pról.), *Càtars i catarisme en Catalunya*, Barcelona, Lleida, Pagès, 1998.

Para responder, los cátaros recurren a dos principios —el bien y el mal—, aunque sostienen que existe un único Dios, el bueno. Satanás, no siendo dios todavía, encarnaría el principio del mal. Esto no significa, en absoluto, la existencia de dos dioses,[7] la dualidad se encuentra en los principios de la realidad, no en la divinidad.[8] Desde tal perspectiva, se distinguen tres acepciones en el concepto de *crear*:

> *Crear o hacer* tiene, desde mi punto de vista, tres acepciones diferentes en las *Escrituras*. Primeramente, dicen que, el verdadero Señor Dios, *crea* o *hace* cuando añade algo a lo esencial de los seres que eran ya muy buenos, para determinarles a socorrer las almas que deben ser salvadas: es así como nuestro Señor Jesucristo fué [*sic*] ordenado obispo por el verdadero Dios y ungido del Espíritu Santo y de su virtud, a fin que liberara a todos aquellos que estaban oprimidos por el Diablo. Igualmente, los ángeles han sido *hechos* ministros de Dios el Padre, a fin de que vengan en ayuda de aquellos que reciben la salvación en herencia. En segundo lugar: se puede decir que Dios *hace* o *crea*, cuando añade él mismo alguna cosa a las esencias de las entidades que habían sido creadas malas, a fin de disponerlas así a las buenas obras. En fin, en tercer lugar, se puede decir que Dios crea o hace cuando permite a aquel que es enteramente malo —o a uno de sus ministros— realizar alguna cosa que él mismo desea, pero que no podría jamás llevar a cabo por sus propias fuerzas, tolerándole y sufriendo un tiempo su malicia, para que luego eso se torne a su favor y en confusión de su muy pérfido enemigo.[9]

De esta manera, el origen del cosmos se haya tensionado entre las intencionalidades ——y, precisamente por ello, se ha de reconocer la existencia de dos voluntades y siguiendo la secuencia, de dos inteligencias capaces de voluntad— del dios bueno y la del “dios” *extraño que reina en tierra extranjera*, como suelen nombrar a Satanás. Así salta a la vista cómo se trata del

[7] Es importante recalcar esta diferencia. Los cátaros no son contados entre aquellos que proponen la existencia de dos dioses —como podría serlo el maniqueísmo en su forma más burda—, sino de principios. La unicidad de Dios no es puesta en duda. La multiplicidad se encuentra en aquello que es divino, es decir, en la creación. Bondad y maldad poseen, pues, una cierta realidad ontológica que los constituye en principios de todas las cosas que son buenas o malas, según sea el principio que lo origina; pero éstos no deben identificarse como causa eficiente del cosmos, tanto visible, como invisible. En todo caso, siguiendo la terminología aristotélica como medio común de entendimiento, se trataría de causa ¿material? O, mejor aún, de la causa formal de las cosas buenas o malas.

[8] *Vid.* Joaquín Guillén Sangüesa, “Guillermo de Tudela y ‘La Canción de la Cruzada contra los Albigenses’”, *Revista del Centro de Estudios Merindad de Tudela*, 14, 2006, pp. 103-138.

[9] “El libro de los dos principios”, *Documentos Cátaros*, Sevilla, Biblioteca Esotérica, 2014 [en línea], https://bit.ly/2lRboCO

viejo tema de la maldad intrínseca de la materia, presente ya desde el neoplatonismo de finales de la edad antigua. En este sentido, en el siglo I de nuestra era y haciendo uso del método propio, en el cual conjuga la interpretación alegórica de las *Escrituras* y de la filosofía, Filón reconoce que se da una creación, puesto que así consta en la *Torá*, pero no a partir de la nada, sino de una materia preexistente, tal como lo sostiene la filosofía griega.

> Aquel primer hombre, el nacido de la tierra, el padre de nuestro linaje, fue creado, a mi entender, excelente tanto en lo tocante al alma como al cuerpo, y, dada su superioridad en ambos aspectos, muy diferente de los que vinieron después, pues era realmente bello y perfecto. La belleza de su cuerpo podría conjeturarse por tres indicios. El primero es el siguiente: como que la tierra acababa de aparecer separándose de la gran masa de agua que recibió el nombre de mar, la materia (τὴν ὕλην) de los seres generados no tenía mezcla (ἀμιγῆ) ni tampoco adulteración alguna (ἄδολον), antes bien era pura (καθαρὰν) y todavía moldeable y fácil de trabajar. Todo lo elaborado con este tipo de materia era verosímilmente irreprochable. En segundo lugar, no parece probable que Dios, con su suprema diligencia, quisiera crear aquella estatua en forma de hombre tomando barro de cualquier trozo de tierra, sino que eligió la parte mejor, la más pura (τὸ καθαρώτατον) de una materia pura (ἐκ καθαρᾶς) y de constitución perfecta, la más adecuada para la obra que preparaba. En efecto, construía una especie de casa o templo sagrado de un alma racional que había de contener la más divina de las imágenes. Y, en tercer lugar, aquello que no es comparable con lo que se ha dicho hasta aquí. El creador era excelente en todo lo demás, y también en la ciencia de otorgar a cada una de las partes del cuerpo las razones numéricas que le convenían en particular y de acuerdo con la armonía del conjunto. Además de esta simetría, el creador pulió la carne humana dándole un buen aspecto y, ansiando que el primer hombre fuera el más bello, lo pintó con abundantes colores, como si de una tela se tratara.[10]

Como es claro en la cita anterior, existen dos formas de comprender la materia: la primera, cuando ésta se encuentra en su estado más puro y sirve como *suposito* de lo que será el ser humano, además de todas las cosas creadas por el Dios bueno. La segunda, la materia, al no ser producto directo de la creación de Dios, es el principio malo del cosmos y, en el hombre, causa de pecado y sepulcro del alma. Filón llega a la conclusión, por lo tanto, de que los afectos deben ser extirpados de raíz, proponiendo el abandono de lo material.

---

[10] Filón, *Opificio mundi*, XLVII, pp. 136-138.

Idéntica intuición existe en el pensamiento plotiniano. La materia, al ser la última de las emanaciones, es la sombra del Uno, casi al borde de la degradación total que la llevaría a la nada: "Plotino, siguiendo la idea platónica, mantiene todavía un cierto distanciamiento entre las regiones del espíritu y la materia, que trata filosóficamente como dos campos del ser que se relacionan entre sí mediante un flujo mutuo. Este intercambio entre el uno y la otra lo ejemplifica otra vez —siguiendo el ya conocido principio de las dos actividades y fiel a ese primer esbozo de estética lumínica— con esa luz".[11]

Esta visión despectiva de la materia es mucho más antigua que el propio Plotino o Filón. El maniqueísmo, fenómeno religioso que surgió en Mesopotamia cuando ésta se encontraba bajo la dominación del imperio sansánida, en el siglo III, llegó a rivalizar con el resto de las religiones universalistas de la época y, con ello, a influir en ellas, incluyendo al cristianismo. El mismo Agustín de Hipona fue uno de sus adeptos y tuvo que luchar por esta visión dualista del universo por el resto de su existencia.

Retomando a los cátaros, la idea por la cual la materia se considera mala y constituye la base de su pensamiento es esencial: "Existen dos mundos: el visible y el invisible. Cada uno de ellos tiene su dios.[12] El invisible tiene el buen Dios, el que salva las almas. El otro, el visible, tiene al Dios de la maldad, que hace las cosas visibles y transitorias".[13]

Esta teoría surge, primero, por una interpretación especial que hacen del *Prólogo del Evangelio de san Juan.*[14] El texto original es πάντα δι᾽ αὐτοῦ ἐγένετο, καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἕν ὃ γέγονεν. En el texto latino, se lee *sine ipso factum est nihil*, lo que en castellano se traduce como "sin Él [el *Logos*] nada fue hecho".[15] Esta traducción es la que defiende, tradicionalmente, el cristianismo oficial. Sin embargo, aun definiéndose como cristianos, los cátaros interpretan la misma cita como si hubiera de leerse *e senes lui es fait nient*, "sin él ha sido hecho la nada".

¿Cómo es posible que la nada haya sido hecha? En efecto, si la nada es nada, no puede ser objeto de predicación ni de creación; lo cual es lógico en un sistema no dualista de la realidad de corte maniqueo. En sentido estric-

[11] Alfons Puigarnau i Torelló. "Plotino, filósofo y teólogo de la luz: antecedentes para una teología medieval de la imagen", *Ars brevis: anuario de la Càtedra Ramon Llull Blanquerna,* 4, 1998, p. 231.

[12] *Stricto sensu,* la dualidad es en los principios y no en la dualidad de divinidades.

[13] *El libro de los dos principios,* en David Agustí, *Los cátaros: el desafío de los humildes*, Madrid, Sílex, 2006, p. 83.

[14] Respecto del tema de este texto, *vid.* José Luis Ortiz Rivera, "Escolios a las implicaciones filosóficas en el prólogo del Evangelio de san Juan", *Intersticios. Filosofía, Arte y Religión*, 21, núm. 44-45, 2018, pp. 165-180.

[15] *Jn* 1, 3.

to, los cátaros se refieren a esa creación que no es (existe) en realidad —tomando como realidad existencia plena, completa y perfecta—, sino que se trata de una mera ilusión, apariencia o pseudoexistencia. Ésta, la nada, ha sido hecha, si se utiliza la interpretación cátara de texto citado, por alguna entidad que no es el *logos* joánico y, por lo tanto, habría que identificarlo con la figura de Satanás. Así, "[e]l príncipe malvado, por el contrario, ni siquiera es Dios, puesto que le faltan todos los atributos divinos, empezando por la existencia absoluta [es la *nada*]. Los cátaros lo denominan Satanás, diablo mayor, *Dieu estranh*, la serpiente antigua, el enemigo eterno".[16]

En este sentido, siguiendo las investigaciones históricas más recientes, habrá de reconocer que, aunque la doctrina cátara es muy parecida a la de los maniqueos, "el uso de los términos *maniqueo* o *neomaniqueo* para hablar de los cátaros debe ser considerado doctrinal e históricamente incorrecto".[17] Por lo tanto, se ha de buscar más a fondo la esencia del pensamiento cosmológico de los también llamados albigenses y que los diferencian del grupo de los maniqueos, aunque de ellos hubiesen podido encontrar inspiración; pues este hecho ilustra el porqué eran vistos con tan grande miedo por la jerarquía de la Iglesia.

En este tenor de ideas, se han de tomar en cuenta dos textos bíblicos sobre los cuales los cátaros elaboran su cosmología en general y explican a la dualidad dramática del origen del universo. El primero de ellos es "entiendo que todo lo que Dios hace perdura eternamente".[18] Con base en este texto, ellos consideran que la obra de Dios es eterna, pues existe la seguridad de estas características, la eternidad, en todos los efectos de las obras de las que Dios es causa; ellas no pasarán. Sin embargo, al mismo tiempo, el evangelio sostiene: "El cielo y la tierra pasarán, pero mis palabras no pasarán",[19] de donde concluyen que la realidad más asequible a los sentidos de los seres humanos no es en sí misma la verdadera realidad última, sino una transitoria, la cual exige que, en algún momento, surja "un cielo nuevo y una nueva tierra",[20] los cuales no dejarán de existir jamás.

Así, se obtiene el revivir de una forma especial de interpretar la relación que existe entre fe y razón, problema propio de la Edad Media, conjugando los textos de las *Sagradas Escrituras* con las tesis de los principales filósofos de la antigüedad helénica. De ella surge que el maligno, queriendo igualarse a Dios,[21] decide construir un mundo material que se remonte hasta el cielo.

[16] A. Dalmau, *op. cit.,* p. 46.
[17] Ylva Hagman, cit. por A. Dalmau, *op. cit.,* p. 47.
[18] *Ec* 3, 14.
[19] *Mt* 24, 25.
[20] *Ap* 21, 1.
[21] *Is* 14, 13-14.

Dicha realidad mutable y corruptible está conformada por las esferas celestes, incluidas la tierra y el sol, que conoce el ser humano.

Previo a esta creación del maligno, Dios había creado ya un cielo o paraíso donde habitaban los espíritus celestes. Hasta allí, Satanás intentó llegar con su obra material, pero le fue negado el acceso, lo que provocó que quisiera engañar a los ángeles de modo que pudiera igualarse a Dios. Un texto catar medieval es muy elocuente al respecto:

> En su origen, el Padre celestial había creado en el cielo todos los espíritus y todas las almas, y estos espíritus y estas almas estaban con él. Después, el diablo fue a la puerta del paraíso, queriendo entrar, y no pudo, pero permaneció mil años en la puerta; después entró en el paraíso de modo fraudulento, y una vez estuvo allí convenció a las almas y los espíritus creados por el Padre celestial de que su condición no era nada buena porque estaban sometidos, pero que, si querían seguirlo e irse a su mundo, él les daría posesiones, es decir, tierras, viñas, oro y plata, esposas, y todos los restantes bienes de este mundo visible. Engañados por esta persuasión, los espíritus y las almas que estaban en el cielo siguieron al diablo, y todos los que le siguieron cayeron del cielo. E hizo caer durante nueve días y nueve noches como una lluvia espesa. Entonces el Padre celestial, viéndose abandonado en cierto modo por los espíritus y las almas, se levantó de su trono, y puso el pie sobre el agujero por donde caían los espíritus y las almas, y dijo a los restantes que aquellos que se movieran a partir de entonces nunca conocerían el reposo; y a quienes caían les dijo: ¡Idos, por ahora![22]

¿Qué se propone, pues, en este texto? Por un lado, la explicación de la inestabilidad cósmica. Detrás de las grandes regularidades que presenta la naturaleza, se encuentra la llamada continua al no ser, pues la misma mutabilidad de la "creación" satánica la induce a su catastrófico fin: desaparecer. Lo que en el diálogo platónico era imperfección, en el mundo de los dualismos posteriores se asume como maldad. Esta llamada al mal, tal como lo recuerda san Agustín, es una tendencia al no poseer la perfección a la que se está destinado. Ahora bien, esta perfección en el caso de las cosas materiales es el ser que le corresponde y, lógicamente deducido, el mayor de los bienes resulta de la permanencia en el ser. Pero si, como se ha visto, la producción de Satanás es mutable, el último cambio en una serie consecutiva de ellos es la aniquilación total.

Así, la mutabilidad de la creación no es imputable a Dios, lo cual ha salvado el primer problema; además, al identificar la carencia de ser con

[22] Pèire Autier, "Declaración ante el inquisidor Jacme Fornier", cit. por A. Dalmau, *op. cit.*, p. 50.

principio de mal, ha dado explicación a la presencia de éste en las realidades intramundanas. Esto permea con la vida ritual cátara, lo que deriva en el desprecio a los sacramentos, en general. Ellos son signos sensibles de realidades espirituales; por lo tanto, recurren al principio del mal, la materia, para expresar cosas divinas; lo cual es, como fácilmente se deduce, contradictorio y hasta blasfemo respecto de la mentalidad cátara. De ahí que su cosmología insistiera en retirar de su vida ritual todo fundamento teológico que apele a la necesidad de la materia.

Como consecuencia, "rechazan la idea de que Jesús muriera en la cruz para salvar a los hombres. En primer lugar, no aceptan que Jesús muriera en la cruz, porque el hijo de Dios no puede ser carne ni puede sufrir. Tampoco puede morir, ya que, de ser así, no sería el hijo de Dios. Por este motivo, los cátaros rechazan el símbolo de la cruz y la Eucaristía".[23] La raíz dualista de los cátaros se resume en una visión de Jesucristo que se asemeja a la posición de los gnósticos del segundo siglo,[24] con quienes compartían la visión dualista de la creación. Así, "para los cátaros, Jesús es el hijo de Dios que ha venido a despertar la conciencia de las almas encarceladas en los cuerpos humanos y a mostrarles cuál es el camino para la liberación hacia el verdadero mundo".[25]

Entonces, habrá que deducir la sobriedad y rigurosidad de aquello que podría considerarse como vida ritual. El mismo concepto del bautismo se diferencia del católico: El bautismo se celebra en una amplia sala de un castillo, el señor del cual es un gran creyente. El que va ser ordenado entra en la sala acompañado del más anciano de la comunidad. Contempla complacido a su alrededor a todos sus vecinos y amigos, que le sonríen felices. Con la mirada, le dan su aprobación. Su aspecto ha cambiado mucho desde los dos últimos años. Se ha tenido que preparar duramente para llegar a este momento. Ha pasado hambre (debido al ayuno) y ha tenido que renunciar a los placeres carnales para llegar a convertirse en pastor de la Iglesia.[26]

Es difícil imaginar que no despertaran pronto gran animadversión ante la Iglesia oficial, pues se trataba de un cristianismo, en tanto que creen en Jesucristo, pero sin ninguno de los elementos simbólicos ortodoxos. No hay cruz, no hay carne, no hay, al menos en un primer momento, suplicio. Nada de ello hubiera tenido la fuerza necesaria para producir la salvación del ser humano.

[23] D. Agustí, *op. cit.*, p. 87.

[24] *Vid.* J. L. Ortiz Rivera, *Simbolismo religioso valentiniano*, Saarbrücken, Alemania, Editorial Académica Española, 2012.

[25] D. Agustí, *op. cit.*, p. 87.

[26] *Ibidem*, p. 90.

Antropología

Ante esta realidad cósmica, la concepción de ser humano que predican los cátaros es, al mismo tiempo, reflejo y reinterpretación de temas antiguos, como el de la metempsicosis ya profesada por órficos, pitagóricos, platónicos, entre otros. Se trata de hacer de toda la vida humana un reflejo del Israel en el exilio. Así como el Pueblo Elegido estuvo confinado un tiempo, pero, después de años de las duras experiencias del desierto, alcanzó la tierra prometida.

El origen de todo lo anterior es, nuevamente, la rebelión de Satanás. Él, "príncipe del mal, lanzó con sus legiones un asalto al cielo como resultado de lo cual el maligno logra hacerse a un tercio de las criaturas de Dios. Una vez en la tierra, las almas así robadas son aprisionadas en cuerpos en los cuales duermen en el olvido de la patria celeste".[27] En otras palabras, una vida en el exilio, tal como sucediera en otras épocas con el pueblo de Israel. Así, la vida se convierte en un peregrinar en el cual, al igual que el pueblo que salió de Egipto, uno se enfrenta a las tentaciones de la materia. Pero la tierra prometida la constituye, en este caso, la posibilidad de regresar al cielo, de donde se deduce una preexistencia de las almas, según este mundo material, lo que es una herejía respecto de la ortoglosia doctrinal. Aunado al modo cómo se contempla el mundo, supone ya un peligro inminente para el *statu quo* de la época, en la medida que:

> Todas las llamadas herejías no son sino actitudes de revuelta frente a la autoridad establecida; de éstas las hay que son puramente religiosas y doctrinales, y sus ataques van dirigidos contra los dogmas de la iglesia, y la crítica del orden social queda sobreentendida o implícita. No tienen como objeto último el cambio de las condiciones sociales imperantes en el mundo, sino que suponen más bien un alejarse del mismo, una purificación de las creencias religiosas que ayuden a disponer el ánimo para la otra vida. Así, pues, la herejía que postule un alejamiento del mundo terreno supone, en principio, una crítica de los valores que privan en este mundo, y, por otra parte, en especial cuando se abocaba a la formación de un grupo de prosélitos que compartían idénticos puntos de vista, conducía no pocas veces a prácticas que hubieran podido estimarse como peligrosamente subversivas.[28]

Por supuesto que las consecuencias del marco conceptual dualista cátaro no permitirán concebir al ser humano de manera integral. Lo impor-

[27] Abel Ignacio López, "Disidencia y poder en la Edad Media: la historia de los cátaros", *Historia Crítica,* núm. 20, 2000, pp. 113-142.

[28] James Joll, Rafael Andreu, *Los anarquistas*, México, Grijalbo, 1978, p. 7.

tante, como en la totalidad de este tipo de sistemas filosóficos y teorías teológicas, se encuentra en lo que de espiritual posee el ser humano De ahí que todo lo material y lo que suponga materia es considerado sucio y lleno de maldad; tal es el caso de ciertas prácticas sexuales especiales y aquellas que distarán de la ortodoxia cristiana, así como las del matrimonio, si se ve como algo pervertido *ab initio*. Los rituales y referencia cátaras son muy específicos en relación con esta creencia. Los *buenos hombres*, sobre todos si habían llegado a ser perfectos, entendían que la abstinencia sexual era una manifestación —quizá de las de más profunda significación cátara— del desprecio hacia lo material.

Dado que el origen del alma, siguiendo la tesis de *Orígenes*, es la preexistencia, la reproducción de la especie no hace sino perpetuar las consecuencias de la caída de las almas engañadas por Satanás. De esta manera, además de la extrema pobreza predicada y vivida por los cátaros, la cual causaría problemas al principio en la aceptación de las órdenes mendicantes, habrá que añadir el desprecio al matrimonio como una de los puntos de mayor conflicto con la Iglesia oficial del momento. Si se analiza bien el problema, no sólo el estilo de vida anodino y principesco de las altas esferas del poder, tanto civil, como religioso, se encontraron en entredicho con las tesis cátaras; sino, además, la perpetuación de la especie, en última instancia, si se llegaba a aceptar el estilo de vida de los *buenos hombres* como el ideal de interpretación cristiana.

Aunque no faltaron quienes acusan a los cátaros de las peores perversiones sexuales, resalta la contradicción de que esta acusación se impuso con la esencia misma del movimiento, lo cual hace necesario concluir la poca consistencia de dichas acusaciones, pues, al parecer de Joll y Rafael:

> La propaganda esgrimida contra los albigenses, caeremos en la cuenta de que eran objeto de todo tipo de acusaciones e imputaciones de vicios, en especial de carácter sexual. Bastaba que un grupo de personas se reunieran en secreto y que se dijera que repudiaban el matrimonio, o que consideraban fútiles los lazos y convencionalismos de la sociedad en cuestión, para que automáticamente las autoridades vieran en ellas un intolerable peligro. Y si bien es cierto que, de acuerdo con los patrones de la sociedad de la época, existieron sectas cuyas actividades pueden a justo título tildarse de inmorales, no lo es menos que acusar de perversiones sexuales a una minoría ha sido siempre uno de los medios más cómodos de incitar a los hombres a revolverse contra ellas.[29]

El riesgo era mayúsculo. Implicaba, en el orden de lo político y económico, revertir el crecimiento que se había logrado alcanzar en aquellas

[29] *Ibidem*, p. 8.

épocas y que parecía otorgar a la Europa medieval cierta estabilidad; en el orden de lo religioso, la ruptura de la autoridad moral del papado y con ello el desconocimiento de la autoridad por delegación de los reyes y del emperador. Finalmente, en el orden de lo natural, suponía la perpetuación de la especie. Los cátaros deberían ser sometidos. Esto impulsa la llamada *cruza cátara*. Como se ha visto, no se trata sólo de la reacción ante aquellos que cuestionan el estilo de vida. Mucho de lo que Europa era y debía ser se encontraba en juego con este sistema de ideas, cuyas consecuencias sobrepasaban la esfera de lo meramente religioso y teológico.

El problema de la pobreza en santo Tomás de Aquino

Mientras los cátaros y otros grupos similares divulgaban esta concepción de pobreza fundada en una visión dualista que considera todo lo material como malo, la perspectiva de santo Tomás de Aquino difiere ante lo que se considera como pobreza desde el punto de vista cristiano.

Para ello, hay que resaltar cómo su metafísica cambia el paradigma con el cual se mira el universo entero. En efecto, no se conforma con mirar un solo aspecto de la realidad, sea corpórea o metafísica, política o teológica. El punto de partida de su pensamiento es claro: al insertar en el mundo cristiano la idea del hilemorfismo aristotélico, si bien mediatizado por los comentarios e interpretaciones de los árabes y judíos medievales, con los cuales "dialoga" en sus obras, el ser humano adquiere una nueva explicación.

Si, como sostiene el estagirita, todo en el universo cósmico —el que está conformado por sustancias compuestas, el mundo sensible— está constituido por materia y forma (coprincipios del ser), entonces el ser humano también deberá poseer materia y forma, lo cual tiene consecuencias importantes para el tema que nos ocupa.

En efecto, en las sustancias compuestas no se puede decir que la esencia es la materia o la forma, sino que, al ser compuestas, se deben considerar ambos coprincipios en conjunto: "Relinquitur ergo quod nomen essentiae, in substantiis compositis, significat illud quod est ex materia et forma compositum".[30] Así, la esencia del hombre, la cual Aristóteles define como

[30] Tomás de Aquino, *De Principii naturae* II. "Se concluye, por lo tanto, que el nombre de *esencia*, en las substancias compuestas, significa aquello que está compuesto por la materia y la forma". Es decir, "permanece como única [posibilidad] que el nombre de esencia en las substancias compuestas significa aquello que es compuesto desde la materia y forma". La traducción es mía.

Esta forma más exacta del hablar de Tomás de Aquino merece una explicación. Primero, *relinquitur* no se traduciría en una primera versión como "se concluye", sino como "resta". Y es que Tomás ha estado dilucidando a lo largo del número II las posibilidades de considerar la esencia de las substancias compuestas por uno de los coprincipios por separado y ha

animal racional, obliga a pensar como parte integrante e indispensable a la corporeidad del mismo ser humano, de donde habría que deducirse que no existe *este hombre*, en tanto individuo, sino en la medida en la que está conformado por materia y forma. Como se ve, no se trata de ver lo corporal como un accidente del humano, sino como parte constitutiva esencial.

De esta manera, se concluye que el ser humano es el que es en tanto contiene materia y forma. En sentido estricto, separados éstos, no queda *este hombre*. Así, el estagirita concluye que la felicidad ha de buscarse en esta vida y no en un mundo más allá donde *este hombre* ya no existe. Aunque para Tomás de Aquino, hombre cristiano, esto es inadmisible, pues se ha de salvaguardar el dato de la fe que habla de la visión beatifica eterna que lograran los justos al morir, en los que, contrario a la idea del alma cósmica de Plotino o de los árabes, cada persona conserva su identidad y no se diluye en algo así como sucede con la *humanidad*.

El alma humana, al quedar separada del cuerpo por el proceso de la muerte, tendería a desaparecer, como el resto de las almas de los demás vivientes.[31] Pero la fe sostiene que subsiste. ¿Cómo es esto posible? En el pensamiento del aquinate, Dios hace las veces de causa segunda; es decir, los efectos que provoca en cuerpo en el alma en este mundo, entre ellos el de la conservación, son producidos por Dios. El alma se encuentra entra las palmas de las manos de Dios. "Con estos presupuestos, resulta fácil deducir que, a la pregunta de si un alma separada del cuerpo es persona, la respuesta será contundentemente negativa. El alma no es persona porque es tan sólo una parte del hombre, a saber, su principio formal, por eso, no se puede admitir que el alma separada del cuerpo se encuentre en una situación mejor que cuando se encontraba unido a él. De hecho, el alma unida al cuerpo se asemeja más a Dios que separada de él, porque posee más perfectamente su naturaleza."[32]

Lo anterior ofrecerá una explicación racional a uno de los grandes dogmas del cristianismo, a saber, el de la resurrección de los muertos. En efecto, el estado en el cual el alma es sostenida por Dios haciendo las veces de causa segunda no es un estado ordinario. Lo extraordinario de esta situación exige que el alma se reintegre a su propio cuerpo del cual es forma,

demostrado que en cada uno de los casos no se estaría refiriendo a la esencia; es decir, a aquello que hace a la cosa ser lo que es y no otra cosa. Por otro lado, *illud quod est ex materia et forma compositum* tiene sentido si se recuerda la definición de causa que él mismo otorga. La causa es una de las especies de principios. La definición de principio es "aquello de lo cual algo es, se crea o se conoce". En ello corresponde la idea de causa; sin embargo, la causa se especifica porque influye directamente en ser de otro.

[31] *Cfr. De Pot*, q. v, a. 10, ad 5.

[32] José Ignacio Murillo, "El valor revelador de la muerte: estudio desde santo Tomás de Aquino", 1999 [en línea], https://bit.ly/2mf3Zh2

para gozar del premio eterno o el castigo eterno que como unidad substancial adquirió. Así, en la fe cristiana, el cuerpo está llamado a sobreponerse de las limitaciones de este mundo mediante las gracias preternaturales que se recobrarán después de la "resurrección de la carne".

Desde esta perspectiva no cabe un desprecio del mundo, del propio cuerpo y de todo lo material como en el caso de la cosmovisión cátara; por ello, la pobreza es asumida desde una perspectiva completamente diferente.

Primero, en palabras del aquinate, "por eso dice también san Ambrosio en I *De Offic.*: 'El Señor no quiere, es decir, no manda, que se dejen los bienes de una vez, sino que se distribuyan, a no ser que se quiera imitar a Eliseo, que mató sus bueyes y alimentó a los pobres con lo que percibió de ellos, para quedar libre de toda preocupación doméstica'".[33] De donde se mitiga la exigencia de pobreza perfecta de los cátaros y se convierte en una opción libre de vida.

En segundo lugar, habrá que concluir que, quien deja todo por Cristo, no se expone a ningún peligro espiritual ni corporal. Puede haber peligro espiritual cuando la pobreza no es voluntaria, porque, como consecuencia del afán de juntar dinero que padecen quienes son pobres contra su voluntad, el hombre cae en muchos pecados: "Quienes pretenden llegar a ricos caen en tentación y en los lazos del diablo".[34] Pero este deseo, que es más ardiente en quienes poseen riquezas, como dijimos antes (*In corp.*), deja de existir en aquellos que escogen la pobreza voluntariamente.[35]

Con ello, se demuestra que la pobreza no puede ser propuesta como una obligación para todo creyente, sino únicamente para algunos que desean o son llamados a mayor perfección; pues todo aquel que se expone al peligro comete pecado. Ahora bien: quien, dejando todas sus cosas sigue una pobreza voluntaria, se expone a un peligro. En primer lugar, espiritual: "No sea que, obligado por la necesidad, robe y blasfeme del nombre de mi Dios",[36] y, como se menciona en *Ecl* 27, 1: "Muchos perecieron por la pobreza".[37]

Y es que hay que tomar en cuenta que, en las citas anteriores, Tomás de Aquino utiliza el concepto *pobreza* como dos acepciones: La primera como carencia real de los bienes que son necesarios para la vida, no sólo material, sino incluso espiritual, pues en medio de la pobreza, *de facto* se corre el riesgo de pecar y blasfemar. La segunda, la pobreza voluntariamente adquirida que se ofrece a Dios como desasimiento del alma a los bienes del

[33] *S. Th.* II-IIae, q. 186 *ad* 1.
[34] *1 Tim* 6, 9.
[35] *S. Th.* II-IIae, q. 186 *ad* 2.
[36] *Prov* 30, 9.
[37] *S. Th.* II-IIae, q. 186 *a* 2.

mundo con la mira puesta en el otro. Esta segunda acepción sólo ha de ser propuesta, no impuesta a los creyentes, pues, "ad tertium dicendum quod in statu isto, multiplicatis dominis, necesse est fieri divisionem possessionum, quia communitas possessionis est occasio discordiae ut Philosophus dicit in II Politica".[38]

Con ello, no sólo se mitiga el mandato de la pobreza extrema de los cátaros, sino que se justifica como bueno y santo, en la medida que depende de la ley natural el estado de propiedad privada.[39]

Así, contemporáneamente, dos grupos asumen el fenómeno de la pobreza de manera distinta, provocado por la diversidad de planteamientos metafísicos. Sea éste un corolario[40] de la presente investigación. En una época que parece haber desechado o superado las reflexiones metafísicas, recordar a los cátaros y a santo Tomás de Aquino hace, a su vez, recordar la imperecedera importancia de planteamientos filosóficos de corte metafísico, al ver las consecuencias que acarrea uno u otro ante problemas concretos de la vida humana.

[38] *S. Th.* Ia, 98, art. 1, ad. 3. "[Respondo] a lo tercero diciendo que en ese estado [el hombre, después de la caída del pecado original], puesto que los señores se han multiplicado, es necesario que haya división de las posesiones, porque la comunidad de posesiones es ocasión de discordias, como lo dice el filósofo en el libro II de *La Política*". La traducción es mía.

[39] *S. Th.* I-IIae, quaest 91, art. 3, resp.

[40] Conclusión que no estaba prevista en el planteamiento de una tesis.

EL PENSAMIENTO EDUCATIVO DE TOMÁS DE AQUINO Y PAULO FREIRE

Diego Aurelio Barragán Moreno*

RESUMEN: Este artículo expone el pensamiento de Tomás de Aquino sobre la posibilidad de llamar *maestros* a los hombres en analogía con Dios, que es el único *maestro interior*, dando argumentos dentro de una teoría del conocimiento. Además, se plantea la posibilidad de llamar *maestro* al alumno en el proceso de enseñanza-aprendizaje y de aprendizaje-enseñanza propuesto por Paulo Freire. Este título otorgado al alumno surge de la reflexión en contra del modelo tradicional de educación, llamado *educación bancaria*, y propone que, en cuanto que la educación se da en el diálogo y el diálogo es retroalimentación de información, entonces se puede decir que el maestro puede ser considerado alumno y el alumno puede ser llamado *maestro*.

ABSTRACT: This article presents the thought of Saint Thomas Aquinas about the possibility of calling men *teacher* as an analogy with God, that is the only *interior teacher*, giving arguments for a theory of knowledge; also, arises the possibility of calling the student *teacher* during the process of teaching-learning and learning-teaching proposed by Paulo Freire. The title of *teacher* given to the student comes from the reflection against the traditional model of education called *bank education* and proposes that since the education occurs in dialogue and dialogue is information feedback, therefore we can predicate that the teacher can be considered student and the student can be considered *teacher*.

* Universidad Pontificia de México e Instituto de la Arquidiócesis de Monterrey, México.

Palabras clave
Maestro-alumno, diálogo, verdad.

Keywords
Teacher-student, dialogue, truth.

De magistro, de Agustín de Hipona

De magistro[1] presenta el diálogo entre Agustín y su hijo Adeodato. En él se discute la posibilidad de la enseñanza y del aprendizaje, las facultades por las cuales se dan ambas actividades, la posibilidad del lenguaje como acceso de conocimiento a la verdad y la consideración del maestro como causa del conocimiento en el alumno. Agustín desarrolla esta obra basándose en tres doctrinas: el innatismo, la mediación de los signos y la teoría de la iluminación; concluye que Cristo es el único que puede ser considerado maestro interior.

Para Agustín, la educación es el proceso por el cual los conocimientos preexistentes salen a la luz, cuya presencia actual es una reminiscencia. Todo hombre es una unidad sustancial de alma y cuerpo que conserva inconscientemente los primeros principios, fundamentos de la ciencia, en una especie de memoria, hasta que la razón le avisa. Por ello, no los recibe ni de la experiencia ni de la enseñanza, sino que únicamente los recuerda.[2]

Además, los signos sólo fungen como mediadores para conocer la verdad de las cosas, pues la verdad conocida y enseñada es Cristo, que ya habita en nuestra alma. Por ello, el maestro interpela la verdad interior del discípulo, la hace salir; es entonces cuando se dice que el maestro *enseña* y el discípulo *aprende*. Pero, siendo estrictos, los hombres aprenden la verdad interiormente; Cristo, la Palabra interior, enseña al maestro y al alumno.[3] Así, la educación tiene como objetivo la libertad que sólo es posible en el

[1] Esta obra, a manera de diálogo con su hijo Adeodato, fue escrita en 389, después de que Agustín recibiera el bautismo en Milán de manos de san Ambrosio (387). Esta obra tiene 14 capítulos y los temas se dividen de la siguiente manera: *El ser del lenguaje* (cc. 1-2); *Teoría de los signos, su necesidad y su limitación* (cc. 3-10), y *Sobre el verdadero maestro* (cc. 11-14).

[2] *Cfr.* Manuel Martínez, "Introducción", en Agustín de Hipona, *Obras de san Agustín. III. Obras filosóficas,* en Manuel Martínez (tr.), Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1963, p. 528.

[3] *Cfr.* A. de Hipona, *De magistro*, *Obras de san Agustín. III. Obras filosóficas*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1963, cc. 9-10.

diálogo, para que el alumno descubra la verdad desde sí mismo y diga su propia palabra.[4]

De magistro, de Tomás de Aquino[5]

Tomás de Aquino desarrolló, entre 1257 y 1258, las cuestiones *De veritate* (8 a 20), entre las cuales, la 11 corresponde a la titulada *De magistro*. La intención de este texto es considerar la posibilidad de la enseñanza del maestro sobre el alumno, considerando dos elementos: la causalidad del conocimiento y la potencialidad de la inteligencia.

Dicha cuestión se divide en cuatro artículos: *1)* Si el hombre puede enseñar y llamarse maestro o sólo Dios; *2)* Si alguien puede llamarse maestro de sí mismo; *3)* Si el ángel puede enseñar al hombre; *4)* Si el enseñar es acto de la vida activa o de la contemplativa. La presente investigación sólo considera el primer artículo.

Los argumentos que sostienen que la acción de enseñar sólo está reservada a Dios y que sólo a Él se le puede llamar *maestro*, tienen como punto de partida la *Sagrada Escritura*, cuando Jesús de Nazaret afirma: "Ustedes, en cambio, no se dejen llamar maestro, porque sólo uno es su Maestro" (*Mt* 23, 8). Además, se propone: *a)* la incomunicabilidad del conocimiento entre hombres, pues lo que se comunican son signos, no el conocimiento mismo de las cosas; *b)* la imposibilidad de ser causa eficiente del conocimiento en otro; *c)* el conocimiento, en cuanto accidente, no puede pasar de un sujeto a otro, pues los accidentes sólo se dan en la sustancia a la que pertenecen; *d)* la posibilidad de transmitir el conocimiento al hombre sólo se da en Dios por analogía de atribución; *e)* el cambio se da en la persona que conoce, no en el conocimiento mismo; *f)* nadie enseña, sólo incita a que el otro conozca por sí mismo; *g)* sólo Dios produce ciencia en el hombre.

Por el contrario, según Tomás, no sólo Dios puede ser considerado maestro, sino también el hombre. Uno de los principales recursos para refutar el argumento bíblico anterior (*Mt* 23, 8) es que, así como a Dios se le llama *Padre*, siendo padre de todos, no excluye que a un hombre se le pueda llamar *padre* aquí en la tierra; es decir, por analogía se puede atribuir el mismo término, aunque el modo de ejercer la paternidad tenga diferencias. Asimismo, la acción de enseñar y ser llamado *maestro* puede ser

---

[4] *Cfr.* Pamela Chávez Aguilar, "Palabras que liberan. El enseñar como *admonitio* en *De magistro* de Agustín de Hipona", *Tópicos. Revista de Filosofía*, México, núm. 53, 2017, pp. 306-307.

[5] *Cfr.* Julio Picasso, "Introducción", en Tomás de Aquino, *El maestro. Cuestiones disputadas sobre la verdad, c. 11. Suma teológica I, c. 117*, Lima, Universidad Católica Sedes Sapientiae, 2008.

atribuida análogamente a Dios y al hombre. Sin embargo, esto conlleva a reflexionar si la acción de enseñar es real y posible o si sólo se reduce a un término para hacer referencia a la transmisión del conocimiento.

Dios es causa de los seres que, a la vez, pueden ser causas de otros seres. En este sentido, Dios es causa primera y los seres causas segundas o próximas. Dios participa de su ser y, siendo causa, les hace partícipes para que puedan ser causa de otras cosas. Además, así como los hábitos existen (en potencia) en el hombre a manera de inclinaciones naturales (en acto), y que con el ejercicio de las obras se consumen, de igual manera, el conocimiento se da (en potencia) en cuanto que hay ciertas semillas de las ciencias (en acto), que son los primeros conceptos del entendimiento. Por ello, cuando la mente es inducida a conocer en acto lo que estaba en potencia, se dice que se adquiere la ciencia.

Sin embargo, el conocimiento puede preexistir potencialmente de dos formas: activa y pasiva. En quien aprende, el conocimiento preexiste en potencia activa, pues el hombre posee un principio intrínseco (razón) por el cual se llega al acto perfecto. Ese principio se da en el hombre por naturaleza. Y la acción de conocer se da de dos modos: cuando la razón natural llega al conocimiento de las cosas de manera espontánea (invención) y cuando alguien ayuda exteriormente a la razón natural (disciplina).

Ahora bien, considerando que el modo del conocimiento humano es discursivo, en cuanto proceso por el cual la razón parte de ciertos conocimientos y los liga con otros adquiridos, es posible decir que alguien enseña a otro, porque mediante signos expone el proceso racional que uno mismo realiza con la razón natural. El alumno conoce por medio de los signos, que son instrumentos con los cuales el maestro es causa de la ciencia en otro por la acción de su razón natural. Esto es enseñar.

Lo que hace el maestro es estimular el entendimiento agente del alumno, fungiendo como motor esencial que hace que el conocimiento en potencia pase al acto. Esto sólo se da porque el hombre —tanto el maestro como el alumno— posee potencia intelectiva esencial; es decir, que por naturaleza posee la capacidad de conocer el mundo discursivamente.

Finalmente, Dios ha puesto la razón natural en el hombre iluminada por Él mismo, y toda enseñanza humana es posible gracias a esta acción divina. Dios, en cuanto causa primera, causa sin anular la causalidad de las causas segundas; incluso, sigue generando y promoviendo su causalidad. Por tanto, tanto Dios, como el hombre pueden realizar la acción de enseñar y ser llamados maestros, análogamente.

Entonces, sólo Dios puede ser considerado maestro interior, pero esto no excluye que se le pueda llamar *maestros* a los hombres en cuanto que son maestros exteriores, en cuanto causas instrumentales para que el alumno llegue al conocimiento de las cosas.

Relación maestro-alumno, según Paulo Freire

Paulo Freire, filósofo político y gran pedagogo del siglo xx, profundizó sobre la relación estrecha entre la política y la educación, donde una incluye necesariamente a la otra. Su doctrina se expresa en un principio fundamental: "Todo acto educativo es un acto político", lo cual significa que la educación está dirigida a la formación política de la sociedad.

Según Freire, el conocimiento se entiende como una actividad *horizontal* entre sujetos por medio del diálogo y la tarea de la problematización que se aprende en el acto educativo. El conocimiento de la realidad no sólo es un acto espontáneo, sino también una actividad que todo hombre busca (*intencionalidad*) para el propio perfeccionamiento y para la búsqueda de la libertad. Por tanto, la liberación es un proceso cognoscitivo y éste se da gracias a la educación.[6]

Para Freire, el conocimiento no sólo se limita a la captación de la realidad como impresiones sensibles en el sujeto cognoscente, va más allá. El conocimiento implica la problematización de la realidad. No debe ser una extensión que hace el educador hacia el educando, sino una comunicación dialógica en la problematización del contenido sobre el cual se cointencionan ambos, como sujetos cognoscentes, penetrando en el objeto en la búsqueda de su razón. El objeto se desvela a los sujetos siendo admirado al inicio y entregándose a ellos. La tarea de los sujetos cognoscentes es descubrir las partes que constituyen la realidad.[7]

La teoría del conocimiento de Freire no se reduce a la relación sujeto-objeto, sino que es una relación sujeto-objeto-sujeto, pues el conocimiento es un acto de desvelamiento del ser, no sólo del objeto, sino también de los sujetos que ejecutan el acto de conocer, pues la mediación del objeto les permite ser conscientes de sí mismos como sujetos. Además, aunque el hombre no esté en relación con otros sujetos, se puede decir que él mismo se descubre como sujeto cognoscente distinto del ser de la cosa que conoce y distingue perfectamente que no está en relación con otros sujetos, pero que el "mejor conocimiento" no se debe limitar a su experiencia personal, sino que los otros sujetos le pueden ayudar a conocerlo mejor.

Desde los conceptos de *educación* y *conocimiento* en el ámbito educativo, es importante considerar ahora el modo de relación maestro-alumno

[6] *Cfr.* Paulo Freire, *Pedagogía del oprimido*, México, Siglo xxi, 2005, pp. 91-93; de él mismo, *¿Extensión o comunicación? La concientización en el medio rural*, México, Siglo xxi, 2005, pp. 96-97. Lidia Mercedes Rodríguez, *Paulo Freire. Una biografía intelectual. Surgimiento y maduración de la pedagogía del oprimido*, Buenos Aires, Colihue, 2015.

[7] *Cfr.* P. Freire, *¿Extensión o comunicación? La concientización*…, pp. 96-97.

según el modelo tradicional que tanto critica Freire, así como su propuesta educativa.

En *Pedagogía del oprimido*, Freire habla de la relación entre el opresor y el oprimido como dos autoconciencias que deben descubrir su propia identidad en un proceso de liberación mutuo y continuo. No se trata de que el oprimido se "adhiera" equiparándose al opresor; se trata de que aquél ayude a la liberación de ambos. Sin embargo, el hombre no es libre, se hace libre y sólo puede serlo en comunidad. Los momentos de la pedagogía del oprimido se pueden enumerar de la siguiente manera:[8]

a) Autorreconocimiento. El oprimido se da cuenta de la opresión ejercida sobre él. Es la *conciencia de sí* como *conciencia para otro*.
b) Lucha interna. El oprimido se libera a sí mismo de toda pretensión de opresión sobre los demás.
c) Acto de amor. El oprimido, movido por el amor, habiéndose liberado a sí mismo, libera al opresor quitándole aquello que lo hace ser tal; por ejemplo, el poder.
d) Conciencia intersubjetiva. Ya no habiendo opresor ni oprimido, sino únicamente sujetos, se continúa con la conquista de la libertad. Sin embargo, porque la deshumanización es posible, se puede volver a la relación opresor-oprimido. Entonces, debe comenzar nuevamente la pedagogía del oprimido. Es del oprimido porque éste es quien siempre tomará la iniciativa.

Freire aplica el binomio opresor-oprimido al ámbito educativo, estableciendo la relación contradictoria educador-educando o maestro-alumno. En este tipo de relación el educador es quien educa y el educando quien recibe educación; el educador sabe y el educando no sabe, el educador habla y el educando sólo escucha, el educador pregunta y el educando quien responde. Este modo de educación lo denomina *educación bancaria*, donde el educando sólo recibe información, la guarda, la memoriza y, en

[8] Paulo Freire únicamente habla de dos momentos de la pedagogía del oprimido: "La pedagogía del oprimido, como pedagogía humanista liberadora, tendrá, pues, dos momentos distintos, aunque interrelacionados. El primero, en el cual los oprimidos van descubriendo el mundo de la opresión y se van comprometiendo, en la praxis, con su transformación y, el segundo, en que una vez transformada la realidad opresora, esta pedagogía deja de ser del oprimido y pasa a ser la pedagogía de los hombres en proceso de permanente liberación". P. Freire, *Pedagogía del oprimido*…, p. 55. Sin embargo, aquí se han desglosado ambos momentos analizando los diversos elementos contenidos en ellos. Este "desglose" es elaboración propia.

determinado momento, la repite. Así, en vez de darse la liberación, se da la *domesticación*.[9]

El camino dialéctico que propone Freire consiste en el diálogo, de tal manera que se pase de una relación *educador del educando-educando del educador* a *educador-educando* con *educando-educador*; es decir, la educación debe superar la contradicción, generando maestros que enseñan, pero que también aprenden, y a alumnos que aprenden, pero que también enseñan. Cuando hay disposición de ambos en el acto de enseñar-aprender, ahí comienza la educación. Su acción es un acto de desvelamiento y no puede estar disociada de la verdad, porque esta misma es su desvelamiento.[10]

¿Se puede llamar *maestro* al alumno?

La reflexión de Freire ha llevado a considerar que, en cuanto que la educación consiste en la relación dialógica entre maestro y alumno y que en el acto educativo se dan las acciones de enseñar-aprender y aprender-enseñar, se llega a la conclusión de que la relación es maestro-alumno y alumno-maestro. Sin embargo, si Tomás de Aquino reflexionaba sobre la posibilidad de llamar *maestro* al hombre, y habiendo resuelto como afirmativo en cuanto que el hombre es maestro externo, surge la pregunta sobre la posibilidad de llamar *maestro* al alumno a partir del pensamiento de Tomás de Aquino para poder reafirmar o negar la propuesta de Freire.

Considerando que Cristo es el único *maestro interior* que permite que la verdad salga a la luz en la acción de la enseñanza, Tomás afirma que el que enseña causa ciencia en el que aprende haciéndole pasar de la potencia al acto como principio externo, pero que también es posible la adquisición de la ciencia por un principio interno, como el caso de quien investiga por sí mismo, pues cada hombre tiene un principio de ciencia, la luz del entendimiento agente, por el que ya desde el comienzo y por naturaleza se conocen ciertos principios universales comunes a todas las ciencias. Cuando se aplican estos principios de manera particular cuyo recuerdo o experiencia le suministran los sentidos, por investigación propia adquiere la ciencia de las cosas que ignoraba, y pasa de lo desconocido a lo conocido. Por ello, el que enseña conduce al que aprende de las cosas que éste ya conoce al conocimiento de las que ignora.[11]

Además, el entendimiento humano es intelectual en potencia, lo que aplica tanto para el maestro, como para el alumno. Las esencias no son inteligibles por sí mismas, sino que necesitan de otra sustancia en acto, que las

[9] *Cfr. ibidem*, pp. 77-81.
[10] *Cfr. ibidem*, pp. 79-92.
[11] *Cfr.* T. de Aquino, *Suma teológica*, núm. I, p. 117, sol.

actualice. Entonces, es necesaria una única facultad intelectiva del hombre, denominada *entendimiento agente*, que actualiza lo que pasivamente podría conocer.[12] Cada hombre posee entendimiento agente por el cual se actualiza el conocimiento en sí mismo (en el hombre) y esto se puede dar tanto en el maestro, como en el alumno.

Por lo tanto, en la práctica del proceso de enseñanza-aprendizaje en el aula, considerando inicialmente la relación maestro-alumno, es necesario tomar en cuenta que el maestro no lo sabe todo; el maestro conduce al alumno según lo que aquel sabe y lo que éste puede aprender; el maestro ofrece sus conocimientos a los alumnos según los métodos que él cree convenientes para su aprendizaje; el maestro tiene como principal labor suscitar en el alumno el deseo de adquirir la ciencia por sí mismo.

Por el contrario, el alumno no lo ignora todo, pues si, según Aristóteles, "toda enseñanza, dada o adquirida, procede de algún conocimiento previo",[13] entonces hay ciertos conocimientos ya en él y a partir de ellos elabora ciencia; el alumno puede aprender lo que el maestro le enseña, pero puede surgir la posibilidad de que se limite a lo que se le da o desear más conocimientos de los que el maestro le proporciona. El alumno no aprende únicamente por medio de los métodos utilizados por el maestro, sino que expone sus respuestas a partir de su experiencia personal y es tarea del maestro entender el porqué de tales respuestas y reelaborar los métodos en la acción de la enseñanza. Finalmente, el alumno no sólo recibe información de parte del maestro; a la vez, retroalimenta al maestro ofreciéndole más información. Por tanto, tanto teóricamente, como en la práctica, es posible decir que el alumno también enseña al maestro.

Se comprueba así la relación de la cual habla Freire: maestro-alumno y alumno-maestro. Considerando el uso de la analogía, también es posible decir, conforme al pensamiento de Tomás de Aquino, que al alumno también se le puede llamar *maestro*, pues a partir de sus respuestas estimula al maestro, haciéndolo pasar del conocimiento en potencia al acto.

Conclusión

El pensamiento educativo de Tomás de Aquino y de Paulo Freire invita a reflexionar sobre el papel del alumno dentro del aula, pero con una perspectiva hacia el futuro. El hecho de considerar la posibilidad de que éste pueda ser llamado *maestro* en cuanto que su aprendizaje, tanto por lo que le comunica su profesor, como por lo que él ya sabe, permite a la vez que pueda

[12] *Cfr.* Eudaldo Forment, "El escrito 'De magistro' de santo Tomás de Aquino", *Revista Agustiniana*, Madrid, vol. 56, nn. 170-171, 2015, pp. 340-342.

[13] Aristóteles, *Analíticos segundos*, I, 1, 71a.

enseñar algo a su maestro. Sin embargo, es importante seguir observando que cada uno de ellos juega un rol distinto dentro del aula. No se trata de equiparar las funciones y los roles; se trata de concientizar, primeramente, al profesor para que humildemente se permita aprender de sus alumnos y, después, al alumno para que no se conforme con lo que recibe, sino que vaya mucho más allá deseando aportar más a la ciencia universal.

SANTO TOMÁS Y SIGMUND FREUD: UN DIÁLOGO POSIBLE SOBRE LA FELICIDAD

Jesús Ayaquica Martínez*

RESUMEN: Este texto plantea la posibilidad de encontrar coincidencias entre dos posturas a primera vista contrapuestas acerca de la felicidad. Por una parte, el enfoque de santo Tomás de Aquino, Doctor de la Iglesia, quien la identifica con Dios, único bien absoluto que puede colmar el deseo del hombre. Y por la otra, la perspectiva psicoanalítica de Sigmund Freud, para quien la aspiración humana de felicidad constituye un programa irrealizable. Se propone que, detrás de las diferencias radicales que sin duda existen, es posible vislumbrar un punto de contacto que permita un diálogo constructivo entre el tomismo y el psicoanálisis.

ABSTRACT: This work explores the possibility of finding coincidences between two positions on happiness that seem to be opposing each other at first sight. On the one hand, the approach of Saint Thomas Aquinas, Doctor of the Church, who identifies happiness with God, the only absolute good that can fulfill humankind's desire. And on the other hand, the psychoanalytic perspective of Sigmund Freud, for whom the human aspiration of happiness constitutes an unrealizable program. I would like to propose in this paper that, behind the radical differences that certainly exist, it is possible to glimpse a point of contact that allows a constructive dialogue between Thomism and Psychoanalysis.

PALABRAS CLAVE
Bienaventuranza, bien absoluto, principio de placer, economía libidinal.

KEYWORDS
Beatitude, absolute good, pleasure principle, libidinal economy.

* Universidad Intercontinental, México.

Aristóteles es el autor de una de las ideas más famosas y discutidas de todos los tiempos: "El fin supremo del hombre es la felicidad".[1] Desde el lejano año 384 a.C., hasta nuestros días, el tema de la felicidad ha sido un motivo propicio para el debate y la confrontación de posturas multidisciplinarias y también para el acercamiento y el diálogo entre cosmovisiones diversas.

En este texto, se plantea un ejercicio que aspira a poner en comunicación los enfoques teóricos de dos autores que, a primera vista, resultan antagónicos en cuanto a su propuesta acerca de la felicidad: santo Tomás de Aquino, sacerdote dominico italiano, Doctor de la Iglesia, nacido en 1224, y Sigmund Freud, neurólogo austriaco, padre del psicoanálisis y una de las figuras más controvertidas e influyentes del siglo XX.

La distancia en el tiempo entre ambos personajes —más de seis siglos—, la formación académica tan dispar, las profundas convicciones espirituales en un caso y la incisiva crítica hacia la religión —en particular, la católica— del otro, parecerían razones más que aceptables para entender las profundas diferencias entre ambas concepciones. No obstante, propongo que detrás de las ideas incompatibles, que sin ninguna duda existen entre las dos perspectivas, es posible discernir un terreno común que sirva de marco para un diálogo constructivo entre el tomismo y el psicoanálisis.

El tema adquiere relevancia si consideramos que el trabajo teórico de ambos autores constituye un punto de referencia indispensable en su propio contexto intelectual. Desde el horizonte teológico-religioso, la figura y las enseñanzas de santo Tomás de Aquino han jugado un papel decisivo en la construcción de la cultura occidental, según la opinión del papa Benedicto XVI; además, ocupa un sitio sin par en la integración de la doctrina y la educación católicas, como lo expresa san Juan Pablo II: "la Iglesia ha propuesto siempre a santo Tomás como maestro de pensamiento y modelo del modo correcto de hacer Teología".[2]

De manera similar, la importancia de Sigmund Freud en la comprensión del psiquismo humano y su contribución a la interpretación de nuestra cultura está fuera de todo cuestionamiento. Eric Kandel, científico vienés, ganador del Premio Nobel de Medicina en 2000, sostiene que "el psicoanálisis todavía representa la visión más coherente e intelectualmente satisfactoria de la mente".[3] Asimismo, los descubrimientos contemporáneos en el

[1] *Cfr.* Aristóteles, "Ética Nicomáquea", *Ética Nicomáquea/Ética Eudemia*, Madrid, Gredos, 2003, p. 143 y "Ética Eudemia", en *ibidem*, p. 411.

[2] Cit. por Benedicto XVI, *Santo Tomás de Aquino y su papel decisivo en la cultura occidental*, Catequesis del 2 de junio de 2010 [en línea], http://cort.as/-QT8Q

[3] Eric Kandel, "Biology and the future of Psychoanalysis: A new intellectual framework

ámbito de las neurociencias han corroborado experimentalmente algunas de las más importantes hipótesis metapsicológicas de Freud, de tal suerte que, a comienzos de este siglo, las confluencias entre las ciencias del cerebro y el método freudiano cristalizaron en el llamado *neuropsicoanálisis*.[4]

Debido a que en esta colaboración se buscan puntos de contacto entre ambas posturas teóricas, las ideas irán exponiéndose alternadamente, tal como acontece entre dos personas que dialogan, buscando encontrar espacios posibles de encuentro. Las divisiones que articulan el texto responden a los temas que trataremos y no a la opinión de los autores. No obstante, para comenzar esta tentativa, conviene reconocer una profunda diferencia entre ambos pensadores.

Siguiendo la ruta marcada por Aristóteles, santo Tomás identifica el fin último del hombre con la felicidad, por lo que su doctrina sobre este punto, expuesta en su célebre *Suma teológica*, puede incardinarse en lo que la tradición filosófica ha denominado *eudemonismo moral*.[5] En contraste con esta postura, Sigmund Freud afirma de modo categórico en su conocida obra *El malestar en la cultura*, que el deseo humano de felicidad "es absolutamente irrealizable, las disposiciones del Todo —sin excepción— lo contrarían; se diría que el propósito de que el hombre sea 'dichoso', no está contenido en el plan de la 'Creación'".[6]

Nada más alejado, en apariencia, que estos dos modos de entender la felicidad. Al respecto, Zelmira Seligmann dedica su artículo "La felicidad en Freud y en Santo Tomás de Aquino" a señalar las enormes diferencias entre ambos autores, tanto desde la perspectiva religiosa como desde el horizonte de la psicología.[7]

De acuerdo con el análisis de esta escritora argentina, Freud parte de la identificación de la felicidad con el principio de placer, que rige todas las

for psychiatry revisited", *The American Journal of Psychiatry*, 156 (4), abril, 1999, p. 505. La traducción es mía.

[4] El lector interesado en profundizar sobre los orígenes del Neuropsicoanálisis puede consultar la ya clásica obra de Mark Solms y Oliver Turnbull, *El cerebro y el mundo interior. Una introducción a la neurociencia de la experiencia subjetiva*, México, Fondo de Cultura Económica, 2005; además, el texto de Karen Kaplan Solms y Mark Solms, *Estudios clínicos en Neuropsicoanálisis. Introducción a la Neuropsicología profunda*, México, Fondo de Cultura Económica, 2006, en particular, el capítulo 10, "Hacia una neuroanatomía del aparato mental", pp. 249-291.

[5] *Vid*., por ejemplo, el texto de Antonio Osuna Fernández-Largo, "La felicidad en la filosofía política de Santo Tomás y en el liberalismo", *Estudios Filosóficos,* núm. 91, vol. 32, Valladolid, Instituto Superior de Filosofía de Valladolid, O.P., 1983, pp. 411-454.

[6] Sigmund Freud, "El malestar en la cultura", en *Sigmund Freud. Obras completas*, vol. XXI, Buenos Aires, Amorrortu editores, p. 76.

[7] Trabajo presentado en la XXXI Semana Tomista de la Sociedad Tomista Argentina, el 6 de septiembre de 2006 [en línea], http://cort.as/-RWsH

operaciones del aparato psíquico, lo que trae como consecuencia un ideal imposible ante todas las oposiciones que encuentra para su realización, ya sea desde el ámbito de la naturaleza como de las restricciones de la cultura. El resultado de este planteamiento es que "aquellos que —siguiendo los principios psicoanalíticos— buscan vehementemente el placer, no sólo frustran sus expectativas porque no encuentran la felicidad ansiada, sino que obnubilan su razón, haciéndose incapaces de buscarla correctamente, lo cual acarrea nuevas frustraciones y angustias".[8]

En cambio, Santo Tomás parte del análisis de los diversos bienes que puede apetecer el hombre, para desembocar en la concepción de la felicidad como el bien perfecto y suficiente, que solo alcanzará mediante su unión con Dios, verdadera y perfecta beatitud: "La bienaventuranza es la perfección última del hombre, una operación por la que se une la mente con Dios, y es una, continua y sempiterna".[9]

Sentada la distancia y sin negar las diferencias, buscaremos ahora, dilucidar algunas convergencias posibles.

Un punto de partida común

Se puede señalar que ambos autores toman como punto de referencia para sus reflexiones sobre la felicidad la idea de Aristóteles. En su *Ética Nicomáquea,* señala que "toda acción y libre elección parecen tender a algún bien; por esto se ha manifestado, con razón, que el bien es aquello hacia lo que todas las cosas tienden".[10] Al plantearse la pregunta acerca de cuál será el bien supremo de entre todos los que pueden realizarse, el filósofo recurre a la opinión, que es *vox populi*, tanto entre el vulgo como entre los eruditos: "es la felicidad, y piensan que vivir bien y obrar bien es lo mismo que ser feliz".[11]

Por su parte, la exposición tomista, según se indicó, sigue de cerca este hilo argumentativo en su notable tratado *De beatitudine*, de la *Suma teológica*. El aquinate dedica cinco cuestiones a la exposición de su doctrina acerca de la felicidad humana. En la primera, reflexiona sobre el fin último en general; la segunda está dedicada al descubrimiento del objeto de la bienaventuranza, es decir, aquello que se requiere alcanzar para ser felices —asunto que los estudiosos medievales denominan *bienaventuranza objetiva*—; la tercera cuestión se pregunta acerca del acto mismo que proporciona la felicidad —*bienaventuranza subjetiva o formal*—; la cuarta, muy ligada a la

[8] Zelmira Seligmann, "La felicidad en Freud y en Santo Tomás de Aquino", p. 5 [en línea], http://cort.as/-RWsH

[9] *Ibidem*, p. 7.

[10] Aristóteles, "Ética Nicomáquea", p. 134.

[11] *Idem.*

anterior, aborda los elementos que completan la bienaventuranza subjetiva, y cierra el tratado la cuestión cinco, con el análisis del modo en que puede conseguirse la felicidad.[12]

A decir de Rafael Larrañeta, autor de la Introducción y las Notas doctrinales de las cuestiones 1 a 5 de la *Suma teológica*, editada por la Biblioteca de Autores Cristianos, el tema de la moral ocupa la parte más amplia de esta vasta obra y constituye la sección más original y destacada del doctor angélico. Y el hecho de que inicie la exposición de sus tesis morales con el tratado de la bienaventuranza merece una mención especial, pues "con este rasgo, santo Tomás diferencia su moral de la de otros filósofos y teólogos, siendo además el primer teólogo que hizo depender toda la moral del fin último y de la bienaventuranza".[13]

A su vez, Freud alude abiertamente a la misma idea aristotélica, si bien no encontramos referencia explícita al autor ni a su obra. En *El malestar en la cultura*, podemos leer casi con las mismas palabras la pregunta que conduce las reflexiones del filósofo griego: "¿Qué es lo que los seres humanos mismos dejan discernir, por su conducta, como fin y propósito de su vida? ¿Qué es lo que exigen de ella, lo que en ella quieren alcanzar? No es difícil acertar con la respuesta: quieren alcanzar la dicha, conseguir la felicidad y mantenerla."[14]

No resulta una coincidencia menor el hecho de que, desde la perspectiva filosófica de Aristóteles, la teológica de santo Tomás y la psicoanalítica de Freud, encontremos a la felicidad como el objeto máximo de la aspiración humana. No obstante, las convergencias parecen agotarse aquí si nos enfocamos ahora a la investigación sobre la esencia misma y el contenido de la felicidad que proponen los autores que tratamos.

La definición y el contenido de la felicidad

Para el Santo Doctor de Aquino, lo que especifica propiamente al hombre y lo separa de modo radical del resto de las creaturas irracionales consiste en ser dueño de sus actos y encuentra el fundamento de este señorío en la razón y la voluntad. A continuación, siguiendo de cerca al estagirita, afirma que "es necesario que todas las acciones humanas sean por un fin",[15] y me-

[12] *Vid.* Rafael Larrañeta Olleta, "Tratado de la Bienaventuranza. Introducción a las cuestiones 1 a 5", *Santo Tomás de Aquino, Suma de Teología II, parte I-II*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1989, p. 29.

[13] *Idem.*

[14] S. Freud, "El malestar en la cultura", en *op. cit.*, p. 76.

[15] *Cfr. Suma teológica,* I-II, q. 1, a.1, sol.

diante un argumento parecido al de las pruebas de la existencia de Dios,[16] deduce la necesidad de establecer un único fin para todos los hombres; fin último y único que se identifica con el máximo bien. Así pues, "hay que decir: la bienaventuranza última y perfecta sólo puede estar en la visión de la esencia divina".[17]

Queda muy claro que santo Tomás en esta exposición habla como teólogo, y desde la revelación y la doctrina de la fe, declara con toda naturalidad que el fin último —la felicidad— es Dios. En consonancia con la demostración de que Dios es la primera causa, esta ruta lo lleva ahora a afirmarlo como causa final, meta y término de todo lo creado, incluido al hombre, sus acciones y sus anhelos.

A continuación, nos acercaremos a las ideas freudianas sobre la felicidad; para ello, recurriré en primer lugar a un rodeo que pasa por la definición de los objetivos del psicoanálisis en cuanto método terapéutico. En su obra *El método psicoanalítico de Freud*, de 1903, propone diversas formulaciones acerca del tema, si bien, tales enunciaciones en el fondo son equivalentes.

En primer lugar, señala que la intervención terapéutica busca *suprimir las amnesias*. Al respecto, conviene recordar que uno de los pilares de la técnica inaugurada por Freud es la llamada *regla de la asociación libre* que, en palabras de Jean Laplanche y Jean-Bertrand Pontalis, es un "método que consiste en expresar sin discriminación todos los pensamientos que vienen a la mente, ya sea a partir de un elemento dado (palabra, número, imagen de un sueño, representación cualquiera), ya sea de forma espontánea";[18] según este precepto, resulta indispensable que los pacientes no excluyan de la comunicación con el terapeuta ninguna idea u ocurrencia por vergonzosa, secundaria, impertinente o incoherente que les resulte.

De acuerdo con el material clínico de Freud, sus enfermos revelaban ciertas lagunas en la memoria durante el relato de su historial patológico, ya sea olvidando ciertos hechos reales, confundiendo las circunstancias de tiempo o relajando las relaciones causales, lo que daba por resultado que los efectos fueran incomprensibles. A tal grado llamó su atención este fenómeno, que indica que "sin amnesia de alguna clase no existe historial clínico neurótico."[19] Cuando el tratamiento psicoanalítico logra cegar todas las lagunas de la memoria, entonces se hace imposible la persistencia de la enfermedad, e incluso cualquier rebrote de ella.

[16] *Vid. Suma teológica*, I, q. 2, a. 3, sol.

[17] *Suma teológica*, I-II, q. 3, a. 8, sol.

[18] Jean Laplanche y Jean-Bertrand Pontalis, *Diccionario de Psicoanálisis*, Buenos Aires, Paidós, 2004, p. 35.

[19] S. Freud, "El método psicoanalítico de Freud", en *op. cit.*, vol. VII, p. 239.

Freud refiere que el objetivo de su técnica terapéutica también puede ser caracterizado en términos de *destruir todas las represiones*. En efecto, cuando el terapeuta insta a su paciente a esforzar su atención para que llene las lagunas de su memoria, se encuentra con una resistencia inmediata: el enfermo intenta rechazar, mediante todo género de críticas, las asociaciones que empiezan a surgir y acaba por sentirse molesto cuando por fin emerge el recuerdo que se busca. Estos hallazgos llevaron a Freud a concluir que las amnesias son el resultado de un proceso —la represión— motivado por las sensaciones de displacer.

El padre del psicoanálisis otorga un puesto privilegiado en su *corpus* teórico a este concepto de represión —y al de resistencia, ligado de modo íntimo con él—, pues "su esencia consiste en rechazar algo de la conciencia y mantenerlo alejado de ella [de tal modo que] represión e inconsciente son correlativos."[20]

Una tercera fórmula para referirse a los objetivos del psicoanálisis, más amplia que las anteriores, es la de *hacer consciente lo inconsciente*, que ha llegado a ser una de las frases que mejor sintetizan el núcleo de la teoría y la práctica terapéutica de corte freudiano: "Su propósito es fortalecer al yo, hacerlo más independiente del superyó, ensanchar su campo de percepción y ampliar su organización de manera que pueda apropiarse de nuevos fragmentos del ello. Donde Ello era, Yo debo [*i. e.,* debe] devenir."[21]

No obstante, su creador es mesurado en cuanto a las posibilidades de éxito de esta labor, pues admite que hacer accesible a la conciencia todo lo reprimido implica el logro de un estado ideal que no encontramos ni siquiera en el hombre normal. En la práctica, resulta muy difícil llevar el tratamiento tan lejos, por lo que una aspiración más moderada y realista del psicoanálisis consiste en proponerse la *curación del enfermo*. En algunos casos poco exitosos o de corta duración, sólo se logrará un alivio del estado psíquico general, aunque algunos síntomas seguirán subsistiendo; no obstante, la mejora que se alcance será tan apreciable que permitirá al paciente dejar de considerarse un enfermo.

Es digno de destacarse que cuando Freud precisa en qué consiste la curación de un paciente, recurre a definirla como "la recuperación de su capacidad de trabajo y de goce".[22] De este modo, encontramos por este camino el eslabón que nos permite engarzar el objetivo de la terapia psicoanalítica con nuestro tema; podríamos señalar incluso que, a partir de los textos

---

[20] S. Freud, "La represión", en *op. cit.*, vol. 14, p. 142.

[21] S. Freud, "Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis. 31ª conferencia. La descomposición de la personalidad psíquica", en *op. cit.*, p. 74.

[22] S. Freud, "El método psicoanalítico de Freud", en *op. cit.* vol. VII, p. 241.

revisados, el tratamiento psicoanalítico se propone como meta *lograr que el enfermo sea feliz*.

Ahora bien, cuando Freud se pregunta acerca del contenido de la felicidad, señala que "esta aspiración tiene dos costados, una meta positiva y otra negativa: por una parte [los hombres] quieren la ausencia de dolor y de displacer; por la otra, vivenciar intensos sentimientos de placer".[23] De estas dos metas, la felicidad en su sentido literal corresponde a lo segundo; no obstante, el deseo de evitar el dolor y cualquier sensación negativa llega a ser tan fuerte, que algunas personas pueden enfocar de manera predominante su actividad y sus deseos para conseguirlo.

Esto es así, debido a que estamos continuamente amenazados por la desdicha desde tres frentes: "desde el cuerpo propio, que, destinado a la ruina y la disolución, no puede prescindir del dolor y la angustia como señales de alarma; desde el mundo exterior, que puede abatir sus furias sobre nosotros con fuerzas hiperpotentes, despiadadas, destructoras; por fin, desde los vínculos con otros seres humanos".[24]

Lo hasta aquí señalado nos pone en condiciones de atisbar una nueva coincidencia con las ideas tomistas que expusimos páginas atrás, pese a la evidente distancia entre ambos pensadores: al concebir a la felicidad en conexión directa con la cura de los trastornos psicológicos o como un programa comandado por el principio de placer, el planteamiento freudiano la coloca al nivel de una aspiración de todos los seres humanos, estén sanos o aquejados de algún padecimiento mental, sea que la conciban como ausencia de dolor y displacer o como la vivencia de sentimientos de dicha.

Incluso, a pesar de la declaración de que se trata de una aspiración imposible, Freud se ve obligado a aceptar que "no es lícito —más bien: no es posible— resignar los empeños por acercarse de algún modo a su cumplimiento".[25] Estamos, pues, frente a la presencia de un programa impuesto por el principio de placer, del que resulta imposible desembarazarse, pese a la imposibilidad de su realización.|

Considero que, sin ninguna dificultad, estas afirmaciones pueden ponerse en términos de que la búsqueda de la felicidad es una inclinación necesaria, inscrita en la naturaleza humana, hacia el bien universal, puro y perfecto, sobre el cual no es posible deliberar, según la nomenclatura tomista.

Sobre el tema de la posibilidad de realización de ese deseo, no cabe duda alguna de que existen diferencias irresolubles entre estos pensadores; no obstante, el propio santo Tomás tendrá que vérselas con interrogantes

[23] S. Freud, "El malestar en la cultura", p. 76.
[24] *Ibidem,* p. 77.
[25] *Ibidem*, p. 83.

por demás complejas acerca de si todos los hombres pueden alcanzar el bien supremo, si todos pueden ser felices en la misma medida y si es posible lograrlo en esta vida.[26] De ello, me ocuparé más más adelante.

Esta confluencia puede extenderse todavía más lejos, debido a que el Doctor Angélico no pasa por alto el hecho de que únicamente puede llegar a identificar la felicidad con la contemplación de Dios, mediante la previa exposición del aspecto más importante de su doctrina de la bienaventuranza, desde una perspectiva existencial: la determinación concreta del bien y del mal para el hombre de carne y hueso.

Esta metodología manifiesta su notable conocimiento del psiquismo humano, pues si bien la universalización le es necesaria desde la perspectiva filosófica y el ámbito de la fe para dar unidad y coherencia a su sistema moral, nuestro autor no es ciego ante el hecho de que el fin último, al que tiende de manera necesaria todo hombre, nunca se hace presente en nuestra realidad próxima, y la experiencia cotidiana de cualquier persona lo corrobora: "El hombre se encuentra únicamente con bienes de índole menor que le dejan, como mucho, medianamente satisfecho y que nunca sabe con seguridad si son apropiados a ese bien total de la vida".[27]

Para entender cabalmente esta condición, resulta necesario traer a la memoria la fina distinción de santo Tomás y los teólogos escolásticos entre la bienaventuranza *objetiva* y la *subjetiva o formal*: "Para mayor claridad distinguían la bienaventuranza en objetiva y formal. Aquélla es el objeto mismo que constituye la dicha; la segunda es la posesión de dicho objeto, o la operación de la criatura racional al conseguir y poseer el bien Sumo".[28]

De esta distinción, se derivan dos importantes consecuencias para este intento de acercamiento. Por un lado, no se puede dejar de lado el hecho de que la afirmación tomista —la cúspide de todo lo real y aquello que puede saciar por completo el deseo del hombre es Dios— procede de una identificación desde la fe de un creyente; por tanto, el sabio doctor tiene buen cuidado en aclarar que no todos los hombres llegan a conocer esta verdad ni es posible poseer ese bien supremo aquí: "En esta vida se puede tener alguna participación de la bienaventuranza, pero no se puede tener la bienaventuranza perfecta y verdadera."[29]

Dos razones encuentra el teólogo italiano para esta imposibilidad: que la vida presente está sometida a varios males que son inevitables —la ignorancia, el deseo desordenado y múltiples achaques del cuerpo—, y que

[26] *Cfr. Suma teológica,* I-II, q. 5, "La consecución de la bienaventuranza".

[27] R. Larrañeta, *op. cit.*, p. 46.

[28] Niceto Alonso Perujo y Juan Pérez Angulo, "Bienaventuranza", *Diccionario de Ciencias Eclesiásticas*, t. II, Imprenta Domenech, Valencia, 1885 [en línea] http://cort.as/-RWt6

[29] *Suma teológica*, I-II, q. 5 a. 3.

el hombre desea naturalmente la permanencia del bien que posee, pero se encuentra con que los bienes a su alcance en este mundo son transitorios.

Freud no podría estar más de acuerdo con estas afirmaciones y no creo que sea ir demasiado lejos si afirmo que las ideas recién comentadas del *Malestar en la cultura* bien podrían encontrar sustento en este artículo de la *Suma teológica*, si su autor lo hubiera conocido.

La segunda consecuencia se refiere al hecho de que, en su aspecto objetivo, la bienaventuranza tiene a su vez dos caras: la bienaventuranza objetiva *esencial*, que se refiere al objeto necesario y suficiente para proporcionar la felicidad, y la bienaventuranza objetiva *accidental*, que es el objeto que completa la felicidad, sin embargo, ni es necesaria ni suficiente para ella.[30]

Por tanto, se vuelve indispensable hacer un recuento de aquellos bienes particulares en los que la experiencia cotidiana pretende encontrar el contenido de la bienaventuranza: las riquezas, los honores, la fama o la gloria, el poder, algún bien del cuerpo, el placer, algún bien del alma o algún bien creado.[31] La respuesta del dominico puede anticiparse: ninguno de esos bienes particulares logra saciar enteramente el apetito humano de felicidad, que sólo puede consistir en Dios, única bienaventuranza objetiva esencial.

En este punto, considero que, desde la perspectiva tomista, tampoco habría ninguna objeción en aceptar las reflexiones freudianas donde las hemos dejado, pues, de hecho, ambos autores siguiendo su propio camino, llegan a la necesidad de hacer un recuento de los bienes particulares o de los mecanismos para lograr la felicidad, con conclusiones muy cercanas, como veremos a continuación.

Una vez asentado que la búsqueda de la felicidad se atribuye al principio de placer, como se dijo líneas atrás, Freud advierte que tal programa se ve enfrentado a múltiples obstáculos, incluida nuestra manera específica de vivir la dicha: "Lo que en sentido estricto se llama *felicidad* corresponde a la satisfacción más bien repentina de necesidades retenidas con alto grado de estasis, y por su propia naturaleza sólo es posible como un fenómeno episódico".[32]

Esta condición resulta paradójica y tiene su explicación en la manera en que está estructurado nuestro psiquismo, de tal modo que, si una situación anhelada por el principio de placer lograra perdurar, el resultado sería un ligero estado de bienestar, no más: "Estamos organizados de tal modo que sólo podemos gozar con intensidad el contraste, y muy poco el estado. Ya nuestra constitución, pues, limita nuestras posibilidades de dicha".[33]

[30] *Cfr. Suma teológica*, I-II, q. 3, a. 3.
[31] *Vid.* los ocho artículos de la I-II, cuestión 3.
[32] S. Freud, "El malestar en la cultura", p. 76.
[33] *Idem.*

Por esta razón, nos resulta más habitual que experimentemos la desventura y no es sorprendente que los seres humanos moderen sus expectativas de felicidad, "tal como el propio principio de placer se transformó, bajo el impulso del mundo exterior en el principio de realidad, más modesto; no es asombroso que se consideren dichosos si escaparon a la desdicha, si salieron indemnes del sufrimiento, ni tampoco que dondequiera, universalmente, la tarea de evitar éste relegue a segundo plano la de la ganancia de placer".[34]

Estas consideraciones tienen una relevancia particular, pues desmienten algunas interpretaciones contrarias al freudismo, que ven en el principio de placer el rector supremo y exclusivo de todas las operaciones de nuestra psique. Es una declaración parcial e imprecisa, pues para la teoría psicoanalítica, el principio de realidad constituye el segundo gran comandante del funcionamiento mental. Por este principio, "en la medida en que logra imponerse como principio regulador, la búsqueda de la satisfacción ya no se efectúa por los caminos más cortos, sino mediante rodeos, y aplaza su resultado en función de las condiciones expuestas por el mundo exterior".[35]

Así pues, la imagen de un ser humano esclavo de sus pasiones, que busca ciegamente el placer —sobre todo, de índole sexual— a toda costa, desentendiéndose de los principios morales y las normas de la cultura, no corresponde en ninguna medida con lo que el psicoanálisis freudiano propone.

El principio de realidad es resultado de una serie de adaptaciones que debe experimentar el aparato psíquico y que dan como resultado el desarrollo de las funciones conscientes, la atención, el juicio, la memoria, la substitución de la descarga motriz por una acción encaminada a una transformación apropiada de la realidad; en una palabra, instaura el predominio del pensamiento.[36] Este principio de realidad, una vez implantado, comandará en adelante los diversos intentos y estrategias para la consecución de la felicidad o la evitación del displacer.

No encuentro dificultad alguna para traducir lo que acabamos de leer, al lenguaje tomista —*mutatis mutandis*—, y señalar que ambos autores están de acuerdo en que las acciones propiamente humanas son aquellas que provienen de la razón y la voluntad; es decir, son comandadas por el principio de realidad y, en la medida en que mejor se ajusten al objetivo que pretenden, serán más o menos efectivas para la consecución del fin último al que tienden.

[34] *Ibidem,* p. 77.

[35] J. Laplanche y J-B. Pontalis, "Principio de realidad", en *op. cit.*, p. 299.

[36] *Cfr. ibidem*, p. 300.

Así pues, la felicidad en la terminología tomista es una noción ligada a los actos humanos, que implican inteligencia y voluntad y están dirigidos a un fin que se concibe como bueno; y, en conceptos freudianos, está vinculada a un acto planificado y racional, comandado por el principio de realidad, que debe ajustar las exigencias del principio de placer a las demandas de la realidad. Que ambas categorías sean coincidentes en lo esencial, dentro de su propio sistema teórico es la afirmación que se sostiene en este trabajo.

Las estrategias para la felicidad

Veremos a continuación, algunas convergencias entre los distintos bienes particulares que enumera santo Tomás[37] y los caminos ensayados por los hombres en su búsqueda de la felicidad, o la evitación de la desdicha, mencionados por Freud.[38]

El aquinate inicia su estudio con el tema de las riquezas, las que distingue en naturales y artificiales. Nos enfocaremos en las primeras, entre las que enumera el alimento, la bebida, el vestido, los vehículos, el alojamiento y otras más; para nuestro autor, esas riquezas sirven para subsanar la debilidad de la naturaleza humana y se buscan en orden a nuestro sustento; por tanto, no pueden tener carácter de fin último; de modo que la felicidad no puede consistir en la satisfacción de necesidades naturales.

Freud, por su parte, propone que la satisfacción sin límite de todas las necesidades parece que debería ser admitida como la regla de vida más tentadora; no obstante, esa aspiración supondría anteponer el goce a la precaución, lo que en un corto plazo recibe su castigo. Una vez más, conviene recalcar que la idea de libertinaje no está contemplada por este autor como proyecto de vida. Por tanto, la felicidad no puede consistir en un cuerpo satisfecho sin restricciones.

Santo Tomás aborda la cuestión del poder y señala que tiene carácter de principio y no de fin, como sí lo tiene la felicidad. Además, menciona agudamente que el poder vale indistintamente para el bien o para el mal, mientras que la felicidad es el bien propio y perfecto del hombre; por lo tanto, puede haber algo de bienaventuranza en el ejercicio del poder —no en el poder mismo—, siempre que se desempeñe de manera virtuosa. En conclusión, la vida feliz no puede consistir en el poder.

Freud señala que un método mejor para el logro de la felicidad consiste en que los hombres se defiendan del temido mundo exterior por medio de la técnica, con el apoyo de la ciencia; de ese modo, podrían pasar a la ofensiva contra la naturaleza, probar su fuerza y someterla a su voluntad;

[37] *Vid. Suma teológica*, I-II, q. 2, a. 1 a 8.

[38] S. Freud, "El malestar en la cultura", pp. 77-83.

entonces, trabajarían en comunidad para la dicha de todos. Sin embargo, se ve precisado a aceptar que el desarrollo científico es paulatino, aún le quedan innumerables preguntas por responder y es evidente, por su contexto vital,[39] que ese enorme poder también puede utilizarse para el aniquilamiento del propio ser humano.

Santo Tomás examina también el tema del placer corporal y Freud, por su parte, alude a los métodos que quieren influir en el propio organismo para generar una ganancia inmediata de placer, como la embriaguez o la intoxicación. Señala que es el más tosco de los métodos y, al mismo tiempo, el más eficaz, pues altera de tal modo la vida sensitiva que provoca sensaciones placenteras directas y nos hace incapaces de experimentar displacer. Se incluyen aquí tanto las substancias externas como las que son parte de nuestro propio quimismo.

La postura tomista desestima estos bienes corporales como dadores de felicidad, pues considera que el placer que pertenece al cuerpo y es percibido por los sentidos no puede ser un bien perfecto para el hombre, pues es limitado y está determinado por la materia; en cambio, la inteligencia busca el bien universal. Por su parte, el padre del psicoanálisis coincide en señalar que el recurso a estos "quitapenas" es muy peligroso y dañino, pues provoca una dilapidación inútil de energía psíquica, en individuos y pueblos enteros, que hubiera podido ser aprovechada racionalmente para mejorar las condiciones de la vida humana.

En cuanto a los bienes del alma, el autor de la *Suma teológica* señala que, por su naturaleza, requiere el paso de ser sabia en potencia, a serlo en acto, y lo mismo sucede con el estado virtuoso; por ello, es imposible que el alma sea el fin último de sí misma. Además, el objeto de la voluntad humana es el bien universal y, por esta razón, cualquier bien inherente al alma tendrá la categoría de bien participado y particularizado y no podrá tener nunca la jerarquía de fin último del hombre.

Por su parte, el *Malestar en la cultura* incluye una alusión a los métodos que buscan la ganancia de placer que proviene del trabajo psíquico e intelectual, gracias a la sublimación de las pulsiones. Esta satisfacción, como la que logra el artista en su acto creativo, o el científico en la solución de problemas y el conocimiento de la verdad, posee sin duda un nivel más fino y superior; sin embargo, tiene dos limitaciones: la intensidad que procura es considerablemente menor a la ofrecida por las gratificaciones corporales, y presupone disposiciones y dotes particulares que no son accesibles a todos los seres humanos, por lo que no es de aplicación universal.

Freud alude también a la orientación vital que hace del amor el punto central, de modo que espera toda satisfacción del hecho de amar y ser

[39] Freud inició la redacción del *Malestar en la cultura* en 1929.

amado. En especial, una de sus manifestaciones, el amor sexual, procura a los hombres la experiencia más intensa de sensación placentera, por lo que no es de extrañar que para muchos constituya el arquetipo que orienta su aspiración a la felicidad. Sin embargo, la gran desventaja de esta estrategia consiste en que nunca estamos menos desprotegidos contra las penas que cuando estamos enamorados; nunca nos sentimos tan desdichados como cuando sufrimos la pérdida de la persona amada o de su amor.

Santo Tomás coincide con este juicio y comenta, en la cuestión 35, que "de la indigencia de lo que se ama procede la tristeza, causada por la pérdida de algún bien amado o por la presencia de algún mal contrario [...] Siendo, pues, el amor la causa de la delectación y de la tristeza, tanto más se huye de la tristeza cuanto más se siente el amor, por ser contraria a éste".[40]

Nótese la enorme cercanía de estas ideas tomistas con las reflexiones freudianas acerca de las dos caras que adquiere la búsqueda de la felicidad: el deseo de experimentar sensaciones placenteras o la evitación del dolor y la tristeza.

Y más aún, del mismo modo que Freud indicó que la noción de felicidad en sentido estricto está más ligada a una meta positiva, santo Tomás reconoce que "el deseo de la delectación, propiamente hablando, es más fuerte que la huida de la tristeza. La razón de esto es porque la causa de la delectación es el bien conveniente, mientras la causa del dolor o tristeza es algún mal que repele".[41]

No obstante, tal como lo identificó Freud siglos más tarde, el monje medieval señaló que, si bien la naturaleza humana tiende más a acercarse a lo que le es más conveniente que a huir de lo que le es contrario, "sucede accidentalmente que alguien huye de la tristeza más que desea la delectación".[42]

Me parece que el paralelismo entre los análisis expuestos puede establecerse sin forzar los conceptos y revela conclusiones muy cercanas, lo que confirma la genialidad del religioso italiano, quien, adelantándose en más de seis siglos a las investigaciones psicoanalíticas, supo escudriñar con atino las profundidades de la mente humana.

En cuanto al tema de la evitación del displacer que recién tocamos, las cuestiones 35 a 39 de la *Prima secundae* constituyen una especie de tratado de la tristeza, en el que santo Tomás explica su naturaleza, sus causas, sus efectos, los remedios contra ella y su bondad o maldad.

[40] *Suma teológica* I-II, q. 35, a. 6.
[41] *Suma teológica* I-II, q. 35, a. 6, sol.
[42] *Idem.*

Sorprende sobremanera la precisión del fraile en sus definiciones, que están a la altura de los más recientes descubrimientos de las ciencias del cerebro:

> Solamente aquella delectación que es causada por la aprehensión interior recibe el nombre de gozo, como se ha dicho anteriormente (q. 31, a. 3). E igualmente, solamente el dolor que es causado por la aprehensión interior se denomina tristeza. Y del mismo modo que la delectación causada por la aprehensión exterior se llama deleite y no gozo, así también el dolor causado por la aprehensión exterior recibe el nombre de dolor y no el de tristeza. Por lo tanto, *la tristeza es una especie de dolor*, como el gozo es una especie de delectación.[43]

Es verdaderamente asombroso el atino de estas consideraciones, pues los hallazgos del neuropsicoanálisis contemporáneo han confirmado que la tristeza, en efecto, es una especie de dolor, pues las mismas estructuras cerebrales encargadas de producir tal sensación corporal, están comandando también la percepción interna de desagrado. Nuestro autor intuyó de manera extraordinaria lo que hoy se ha corroborado científicamente: que la separación y la pérdida son literalmente dolorosas: "Es importante notar que *dolor* (como empleamos este término) no es sinónimo de *desagrado*. "Desagrado" denota un sentimiento *emotivo* (que, en últimas, se deriva del estado del medio interno), en tanto que "dolor" es una submodalidad de *sensación somática*, una de las modalidades sensoriales dirigidas *externamente* […] Sin embargo, es interesante anotar que la SGPA[44] desempeña un papel importante en la generación tanto del desagrado como del dolor somatosensorial."[45]

Santo Tomás propone cinco remedios, de una inusitada actualidad, que pueden ayudar a mitigar la tristeza: *1)* una delectación, *2)* el llanto, *3)* la compasión de los amigos, *4)* la contemplación de la verdad y *5)* el sueño y los baños.[46]

---

[43] *Suma teológica*, I-II, q. 35, a. 2, resp; el resaltado es mío.

[44] Substancia gris periacueductal; área de materia gris ubicada en lo profundo del tallo cerebral, rodeando el acueducto cerebral —de ahí su nombre— y que es la estructura encargada de generar las sensaciones agradables y desagradables.

[45] M. Solms y Oliver Turnbull, *op. cit.*, pp. 108-109.

[46] *Vid. Suma teológica*, I-II, q. 38, a. 1 a 5. En mi colaboración para el *blog* de la Universidad Intercontinental, puede encontrarse un artículo de divulgación con una breve reseña del mecanismo por el que opera cada una de estas propuestas. Jesús Ayaquica Martínez, "Consejos medievales para aliviar las penas", en *Bitácora UIC. Blog de la Universidad Intercontinental*, México, diciembre 19, 2017. Disponible en: https://www.uic.mx/consejos-medievales-aliviar-las-penas/.

Como hemos referido, la causa de la tristeza para nuestro autor radica en no poseer un bien que se desea y que, de estar presente, provocaría gozo; por ello, la realidad de su ausencia es motivo de desconsuelo. Por lo tanto, ofrecerse una delectación, darse un gustito, diríamos ahora, representa la primera estrategia eficaz para empezar a superarla, con independencia de cuál sea el origen del desánimo que se experimente en la actualidad.

El remedio del llanto tiene que ver con el hecho de que las experiencias nocivas que guardamos nos afligen más, pues concentran nuestra atención y reavivan la herida una y otra vez; en cambio, según el pensamiento tomista, cuando el hombre se permite manifestar la tristeza mediante el llanto, o mediante la palabra, de alguna manera logra que se "desparrame" sobre las cosas exteriores y de ese modo, disminuye el dolor interno.

La compasión de los amigos está relacionada con el hecho de que la tristeza es semejante a una pesada carga que se vuelve más ligera con la compañía de la gente que nos quiere. Se puede señalar que frente al vértigo de la vida moderna que nos empuja hacia existencias cada vez más solitarias, santo Tomás nos invita a revalorar el poder sanador de la empatía de los amigos: que se alegren cuando reímos, se entristezcan cuando lloramos y nos escuchen con atención cuando pasamos por un mal momento, tiene sin duda un efecto curativo, pues la razón de ello es el cariño, y sentirse querido sin duda mitiga el sufrimiento.

La contemplación de la verdad, referida en el cuarto consejo, consiste en realizar actividades que nos produzcan gozo en el alma. Leer un libro interesante, escuchar buena música o contemplar las maravillas de la naturaleza son bálsamos efectivos contra el dolor, pues ofrecen satisfacción espiritual en los niveles superiores de nuestra dimensión humana.

El remedio del sueño y los baños es probablemente sorpresivo, viniendo de un religioso del siglo XIII; sin embargo, es perfectamente lógico y consecuente con los anteriores. Dedicar un tiempo al descanso y al cuidado de uno mismo permite recuperar una buena cantidad de energía que ha estado dispersa en aquello que nos provoca tristeza y ahora se reconcentra para sanar nuestras heridas.

Sigmund Freud no podría estar más de acuerdo con estas recomendaciones, pues representan, ni más ni menos, algunas de las estrategias terapéuticas más populares, practicadas por él mismo durante los primeros años de su ejercicio profesional, y por la mayoría de los médicos de su época en el tratamiento de los desórdenes psicológicos.[47] Hoy en día, algunos en-

[47] *Vid.*, por ejemplo, el texto "Contribución a la historia del movimiento psicoanalítico", en el que Freud expone la historia de los principios fundamentales de su teoría, desde sus comienzos preanalíticos. En S. Freud, *op. cit.*, vol. XIV.

foques terapéuticos siguen aplicando varios de estos recursos, cuya efectividad para el tratamiento de ciertos estados anímicos está fuera de discusión.

Aún más, la propia idea de *talking cure,* "cura por la palabra", término con el que la paciente Ana O. bautizó en sus comienzos al método terapéutico de Freud y que él mismo utilizó con agrado, está contenido explícitamente en el remedio tomista del llanto: "cuando los hombres que se hallan atribulados manifiestan exteriormente su tristeza por el llanto o gemido, *o también por la palabra*, se mitiga su tristeza".[48]

Como se mencionó líneas atrás, esta recomendación funciona debido a que la persona triste, al verbalizar su estado de ánimo, descentra su atención de sí misma y la dirige —la desparrama— al exterior. No sorprende en absoluto que Ana O. describiera en broma lo que sucedía en las sesiones terapéuticas con la metáfora *chimney-sweeping*, es decir, "limpieza de chimenea". Fue el gran mérito de Freud construir sobre la base del "deshollinamiento del alma" una teoría psicológica y un método terapéutico que logra la eliminación de un gran conjunto de perturbaciones anímicas.

Dos destinos contrapuestos

De estas reflexiones que, según se ha querido probar en estas páginas, contienen importantes puntos de encuentro entre las ideas tomistas y freudianas acerca de la felicidad, ambos autores desprenden consecuencias claramente distintas que no pueden dejar de mencionarse.

Para Sigmund Freud, debido a la imposibilidad de sustraernos al programa impuesto por el principio de placer, y al hecho de que ningún camino que ensayemos nos permitirá alcanzar lo que anhelamos, la solución más viable consiste para cada individuo en el ejercicio de un balance de economía libidinal, que le permitirá a cada quien, discernir la dicha posible en un sentido moderado.

Ya sea que se anteponga el contenido positivo de la meta, es decir, la ganancia de placer, o el contenido negativo, la huida del displacer, "cada quien tiene que ensayar por sí mismo la manera en que puede alcanzar la bienaventuranza. Los más diversos factores intervendrán para indicarle el camino de su opción".[49]

Santo Tomás abrirá su reflexión al orden de lo trascendente, a partir del dictamen de insuficiencia de los bienes finitos y de la incapacidad humana para adquirir la bienaventuranza perfecta en esta vida. Dado que el hombre es capaz de recibir el bien perfecto, pues no sólo su entendimiento puede alcanzar el bien universal y perfecto, sino también su voluntad puede

[48] *Suma teológica*, I-II, q. 38, a. 2, sol. Las cursivas son mías.
[49] S. Freud, "El malestar en la cultura", p. 83.

desearlo, establece que la bienaventuranza perfecta del hombre es posible y consiste en la visión de la esencia divina.[50]

Sin embargo, es esencial resaltar el carácter antropológico de la felicidad que propone el santo, contra aquellos que lo acusan de un espiritualismo desencarnado: "Dios y todo lo divino pertenecen a otro plano. A Dios sólo se llega por participación. Incluso en la vida eterna, el hombre goza de la felicidad divina *humanamente*. Aparece de nuevo la concordancia entre razón y fe, humano y divino, natural y sobrenatural, camino moral y meta trascendente".[51]

Una pena compartida

A manera de conclusión de este ensayo, quiero aludir a un hecho más que pone en contacto al Doctor Angélico y al padre del psicoanálisis, ahora desde una perspectiva más bien humana y personal, pero que es resultado de sus planteamientos teóricos acerca de la felicidad, expuestos de manera muy sucinta en estas páginas. Me refiero a la censura y los juicios negativos que los dos personajes han padecido a lo largo de la historia.

En el caso de santo Tomás de Aquino, la presentación que ensayamos de su doctrina sobre la felicidad deja a las claras su lugar como fin último del hombre y también la identificación que establece entre Dios y la bienaventuranza suprema. En apariencia, no queda resquicio alguno para dudar de que el único bien objetivo que puede saciar al hombre sea Dios, y como advertimos en su momento, se trata de un dato de carácter teológico, que emana de la inteligencia y la fe de un hombre profundamente creyente.

También señalamos que estas convicciones sobre el tema lo colocan en la perspectiva filosófica moral que se ha denominado tradicionalmente con el término *eudemonismo*. No obstante, se trata de un eudemonismo muy característico, pues, si bien, está centrado de manera clara en Dios, no excluye tajantemente el placer, no aborrece la felicidad terrenal, no cuestiona la racionalidad y no niega el amor, aunque señala con toda claridad sus límites y su insuficiencia para colmar de manera plena el deseo humano del bien absoluto

En este sentido, el *Doctor communis* afirma que "si hablamos de la bienaventuranza del hombre que puede tenerse en esta vida, es claro que para ella se requiere por necesidad la buena disposición del cuerpo, pues consiste esta bienaventuranza, según el filósofo *en la operación perfecta*. Pero

---

[50] *Suma teológica*, I-II, q. 5, a. 1.

[51] R. Larrañeta, *op. cit.*, p. 57.

es claro que el hombre puede verse impedido en toda operación de virtud por la debilidad del cuerpo”.[52]

Sentadas estas precisiones, resulta en verdad inexplicable la acusación de hedonismo, que algunos adversarios llegaron a formular contra Santo Tomás. En palabras de Rafael Larrañeta, “en el orden metafísico, lo imperfecto está en razón de lo perfecto, y por ello, el cuerpo —inferior— está por el alma —superior—. La acusación de hedonismo contra santo Tomás es una auténtica desmesura o desconocimiento de su teología. Su espiritualismo reaparece en el artículo siguiente y en las otras cuestiones acerca del tema, como en la q. 4, cuando declara que el placer corporal, no es esencial ni siquiera “accidente habitual” de la felicidad última”.

Podríamos, sin ninguna dificultad, sentar a la misma mesa al fraile de Aquino y al médico moravo e invitar a los dos personajes a compartir sus desventuras sobre este tema, mientras degustan alguna bebida que les gratifique.

Santo Tomás podría conversar sobre la necesidad metodológica de referirse a los bienes particulares como la única manera de presentar, por analogía, los bienes por excelencia del alma, debido a nuestra particular condición humana, corpórea y limitada. Y tal vez, sintiéndose en confianza, se permitiría manifestar su extrañamiento ante el calificativo de hedonista, que injustamente ha recibido; aunque sin duda sería benigno en su calificación hacia las personas de las que proviene tal crítica.

Freud seguramente manifestaría un sincero asombro ante la manera en que ha sido calificada la postura de su interlocutor y se sentiría plenamente identificado en el desconcierto, a partir de su propia experiencia. Creo que compartiría sin tapujos su frustración ante el calificativo de pansexualista que históricamente ha recibido, pese a sus denodados esfuerzos por aclarar que ha sido malinterpretado.

Tal vez se referiría a su texto *Dos artículos de enciclopedia: “Psicoanálisis” y “Teoría de la libido*”, donde dedica una sección a las “Críticas al psicoanálisis y malentendidos acerca de él” y señala que “casi todo lo que se reprocha al psicoanálisis, aun en obras científicas, descansa en una información insuficiente que, a su vez, parece fundada en resistencias afectivas. Así, es erróneo acusarlo de ‘*pansexualismo*’ y reprocharle maliciosamente que derivaría todo acontecer anímico de la sexualidad y lo reconduciría a ella”.[53]

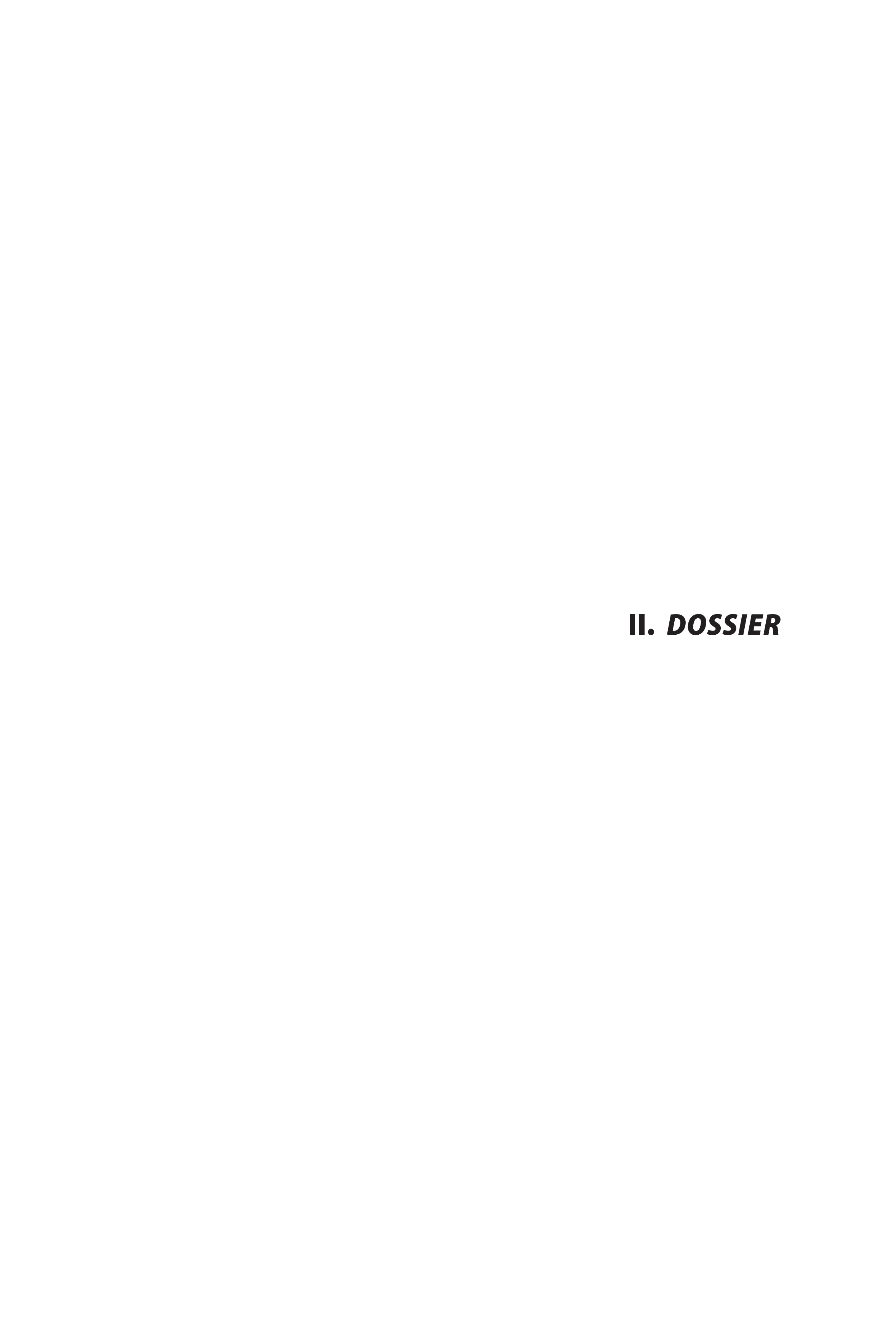
Quizá comentaría al santo doctor que, durante más de veinte años, aprovechó cada oportunidad que encontró para aclarar el asunto. En obras como *Tres ensayos de teoría sexual,* de 1905*, La perturbación psicógena de*

[52] *Suma teológica* I-II, q. 4, a. 6, sol.

[53] S. Freud, “Dos artículos de enciclopedia: ‘Psicoanálisis’ y ‘Teoría de la libido’”, *op. cit.*, vol. XVIII, p. 247.

la visión según el psicoanálisis, de 1910*, Más allá del principio de placer,* de 1920*, Psicología de las masas y análisis del yo,* de 1921*,* la obra ya citada, de 1923, y *Las resistencias contra el psicoanálisis,* de 1925, vuelve una y otra vez al tema buscando aclarar el sentido exacto de sus propuestas sobre la sexualidad y las pulsiones. El resultado, como bien sabemos, fue por completo infructuoso.

Santo Tomás lo escucharía pacientemente y ambos podrían continuar con un diálogo fructífero acerca de este apasionante tema que sigue convocándonos a la reflexión.



II. *DOSSIER*

DESEO, TIEMPO Y SER EN LA ANTROPOLOGÍA DE SAN AGUSTÍN

Lucero González Suárez*

Resumen: El presente artículo tiene como objetivo clarificar el vínculo entre deseo, tiempo y ser en la antropología filosófico-teológica de san Agustín. Se muestra que, al investigarse a sí mismo, el hombre comprende que: *a)* el deseo determina su ser; *b)* la existencia es, de suyo, inestable; *c)* la *vida mortal* es un continuo correr hacia la muerte; *d)* la satisfacción del deseo (de ser) únicamente se alcanza al trascender la temporalidad de la existencia. La tesis a demostrar es que sólo el deseo de Dios puede hacer feliz al hombre.

Abstract: The article aims to clarify the link between desire, time and being in the philosophical-theological anthropology of St. Augustine. It is a question of showing that, by investigating himself, man understands that: *a)* Desire determines him; *b)* existence is, of its own, unstable; *c) mortal life* is a continuous run towards death; *d)* the satisfaction of desire is only achieved by transcending the temporality of existence. The thesis to prove is only the desire of God can make man happy.

Palabras clave
San Agustín, deseo, tiempo, felicidad, Dios.

Keywords
St. Augustine, desire, time, eternity, happiness, God.

* Instituto Intercontinental de Misionología, Universidad Intercontinental, México.

> Tal es cada uno cual es el amor que tiene.
> Si tierra amas, tierra eres; si a Dios amas,
> ¿qué quieres que te diga? Dios eres.
> Pues ¿qué mayor excelencia se puede
> predicar del amor a Dios, que ser Él poderoso
> para transformar el hombre en Dios?
> San Agustín

La fenomenología es un camino para la investigación de la estructura y el sentido de aquello que aparece, que se hace presente, incluso de manera cotidiana, pero que no por ello es inmediatamente accesible en lo tocante a sus rasgos esenciales. La tarea del fenomenólogo es conducir a la palabra, la donación silenciosa de lo que es, llevar a la resonancia del decir, la música callada de las cosas que hacen su aparición en el seno del mundo.

En el ámbito de lo que aparece, pero que, pese a su familiaridad, no es comprensible de suyo, por su relevancia existencial, destaca nuestro propio ser. Por paradójico que resulte, por ser lo más cercano, la condición humana es para nosotros lo más lejano en el orden del conocimiento. Cada uno es para sí mismo un enigma. Dicho en primera persona, me reconozco como enigma cuando tomo conciencia de *que soy*, pero no sé *quién soy*; de que no puedo abstenerme de actuar y, sin embargo, no siempre tengo claro el motivo último de mi acción; de que a lo largo de mi vida puedo fijarme diversas metas, pero ninguna de ellas equivale necesariamente a un proyecto existencial.

El presente artículo tiene como objetivo clarificar el vínculo entre deseo, tiempo y ser en la antropología filosófico-teológica de san Agustín. Para ello, se hará ver que, al investigarse a sí mismo, el hombre descubre que: *a)* el deseo determina tanto su existenciariedad, como su facticidad; *b)* la inestabilidad de la existencia; *c)* la *vida mortal* es un continuo correr hacia la muerte; *d)* la satisfacción del deseo sólo tiene lugar cuando el hombre trasciende la temporalidad de la existencia.

La tesis por demostrar es que el *deseo de ser*, propio del hombre, se realiza cuando tiene por destinatario al Bien Perfecto. Es decir, en la participación de un modo de existencia que, además de estar libre de las acechanzas de la muerte, se caracteriza por el goce sin término, libre de todo temor, del único bien cuya posesión trae consigo la felicidad: Dios.

La aproximación a la obra agustiniana está guiada por la interpretación de las *Confesiones,* que Heidegger ofrece en sus *Estudios de mística medieval*, así como por la analítica existenciaria desarrollada en *Ser y tiempo.* Para evitar que surjan falsas expectativas, cabe aclarar que éste no es un estudio

monográfico destinado a exhibir la herencia agustiniana de la ontología fundamental; que no se pretende comparar las filosofías de Heidegger y de san Agustín, ni ensayar algún tipo de síntesis de dos visiones sobre la existencia del todo irreconciliables. Para explicitar las determinaciones esenciales de la existencia, Heidegger se benefició de la sabiduría agustiniana. El movimiento que aquí se pretende llevar a cabo no es inverso, sino, en todo caso, complementario.

Amor, facticidad y existenciariedad

Para san Agustín, "amar no es otra cosa que desear una cosa por sí misma".[1] El deseo[2] es un movimiento que se dirige hacia entidades, experiencias o estados de vida que se juzgan dignos de ser poseídos o alcanzados. Únicamente se desea aquello que se considera bueno: ya sea porque su posesión es fuente de placer, porque es útil, incrementa el conocimiento, hace a quien lo tiene digno de ser admirado o virtuoso.

El deseo es selectivo y excluyente. Nadie desea poseer una entidad ni conquistar un modo de vida que no le aporte un beneficio significativo. Un deseo inmotivado es una contradicción de términos. El deseo tiene siempre una causa y un propósito, un porqué y un para qué. No existe el deseo gratuito, sino, en todo caso, indeterminado.

En el hombre "no hay movimiento alguno sino hacia algo [de modo que] cuando buscamos aquello que debe ser amado, estamos buscando qué es aquello hacia lo cual nos conviene movernos".[3] El deseo —al que san Agustín equipara con el amor-eros— es un movimiento condicionado por la percepción de lo bueno.

En el contexto de la vida cotidiana, se juzga que algo es bueno no en términos abstractos y universales, sino en relación con el proyecto existencial que se tiene. Cada uno anhela poseer lo que, en su opinión, favorece la realización de aquello que desea llegar a ser. El proyecto existencial decide sobre los objetos de deseo. A su vez, los objetos de deseo ponen al descubierto quién es el hombre. Puesto que "cada cual es como su amor".[4]

El deseo es "una combinación de un *apuntar a* y un *remitir retrospectivo*".[5] Aquello hacia lo que apunta el deseo carece de realidad porque todavía no es.

[1] San Agustín, *Ochenta y tres cuestiones diversas*, 35, 1.

[2] El término *amor*, que en la obra de san Agustín nombra el movimiento natural de la voluntad, corresponde al *eros* platónico. *Dilectio* designa el amor justo y ordenado, que incluye un sentido moral. *Charitas* es el amor cristiano que tiene a Dios por destinatario.

[3] San Agustín, *Ochenta y tres cuestiones diversas*, 35, 1.

[4] San Agustín, *Exposición de la Epístola de san Juan a los Partos*, II, 14.

[5] Hannah Arendt, *El concepto de amor en san Agustín*, Madrid, Ediciones Encuentro, 2001, p. 25.

Más que proyectar una acción a la que considera buena para sí, el hombre se proyecta para hacerse existir conforme a un ideal de vida. Huelga decir que, estrictamente hablando, sólo se desea aquello por lo cual se obra. La acción hace patente los verdaderos deseos del individuo.

El *deseo de ser* constituye el principio de la acción. A toda acción antecede un proyecto y es a la luz de éste que la primera adquiere significado y relevancia. Sin embargo, el proyecto sólo cobra realidad en la acción. En la esfera de lo público, el individuo se da a conocer por las obras que nacen de su proyecto existencial.

La responsabilidad inherente a la proyección de sí mismo recae por completo en el individuo. Sin embargo, tanto el objeto del *deseo de ser*, como su forma de realización están influenciados por el mundo histórico-cultural en el que se vive. Mucho antes de estar en edad de asumir las riendas de su vida, todo hombre ha sido aleccionado por quienes le rodean acerca de cuáles son los proyectos de vida deseables y despreciables; qué caminos se deben tomar para darle alcance a dicho proyecto y qué medios son ilegítimos.

En sus *Confesiones*, san Agustín da cuenta de la influencia que la sociedad ejerce sobre el deseo, la acción y el proyecto existencial cuando menciona que, al descubrir su talento para el estudio, sus padres hicieron todo lo posible para que continuara su formación académica y se convirtiera en abogado. En aquel joven se conjugaban tanto la ambición, como la disposición natural para lograrlo. Pero fue el reconocimiento del que dicha figura gozaba por parte de la sociedad romana el que indujo en el joven la valoración positiva del oficio. En todos los casos, la figura concreta que asume el *deseo de ser* está condicionada por la historia y la cultural del grupo social del que se forma parte.

Además de un *apuntar a* el deseo, entraña un *remitir retrospectivo*. Tal movimiento se torna inteligible únicamente cuando se le pone en relación con la facticidad: con el "carácter de ser *de nuestro* existir *propio* [...] ese existir en cada ocasión".[6] La facticidad es una determinación ontológica que alude al hecho de que existir significa "estar-arrojado [en un mundo histórico-cultural concreto] como el 'modo de ser de un ente que siempre es él mismo, sus posibilidades, de tal suerte que se comprende en y desde ellas [se proyecta en ellas]'".[7]

En tanto que anhelo de posesión de un individuo "que conoce el bien y el mal del mundo"[8] a la luz de su proyecto existencial, el deseo remite

[6] Martin Heidegger, *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, Madrid, Alianza Editorial, 2000, p. 25.

[7] Edith Stein, *La filosofía existencial de Martín Heidegger*, Madrid, Trotta, 2010, p. 34.

[8] H. Arendt, *op. cit.*, p. 25.

siempre a lo que el primero ha llegado a *ser* a causa de su *hacer*. La proyección de sí —que nace del *deseo de ser* y origina la acción—, toma como punto de partida la interpretación del pasado desde el punto de vista de la carencia. Nadie desea lo que cree que, de hecho, ya es o posee.

La interpretación del pasado a la luz de la carencia, que pone al descubierto lo que el individuo es y lo que todavía no ha llegado a ser, exige un viaje a las profundidades de la memoria. De acuerdo con san Agustín, "así como llamamos *memoria* a la facultad de recordar cosas pasadas, podemos también, sin absurdo, llamar *memoria* a lo que en el presente capacita a la mente para tenerse presente a sí misma, de modo que ella pueda entender en virtud de su propio pensamiento".[9] Dicho poder natural no es sólo un almacén de recuerdos potenciales. La memoria permite al hombre captar la unidad de su ser en el tiempo, mediante el recuerdo de las acciones realizadas. Por tanto, es el fundamento de la identidad personal.

El futuro aún no es. El proyecto existencial orienta la acción del hombre, que se desarrolla en un ahora cuya fugacidad lo torna inefable. Apenas surge, el presente se transforma en pasado. La única manera de responder a la pregunta ¿quién soy? es apelar a lo que he sido. El gran problema es que, si el hombre es un enigma para sí mismo, es a causa, principalmente, de la profundidad inescrutable de la memoria. Comprender lo anterior equivale a "reconocer que *yo* no soy una mera historia a desvelar y exponer para que pueda ser inspeccionada, ni tampoco un sujeto razonador transparente para mí mismo".[10] Recordar no significa generar una representación objetiva de sí mismo.[11]

En la memoria se hallan las imágenes de las realidades sensibles con las que el hombre se topa a cada momento. En ella, se hacen presentes "el cielo, la tierra, el mar y todas las cosas que mis sentidos han podido percibir en ellos".[12] El contenido fáctico del pasado, que tiene su origen en las diversas experiencias que cada uno tiene, no puede ser modificado. No hay modo

[9] San Agustín, *La Trinidad*, XIV, 11, 14.

[10] Rowan Williams, *Sobre san Agustín. Un enfoque renovado y vivificador del pensamiento agustiniano*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 2016, p. 21.

[11] *Objetivar* significa reducir el aparecer de algo a la condición de objeto. En la Edad Media, el término *obiectum* se aplica a lo que "se proyecta y se mantiene frente a la percepción, la imaginación, el juicio, el deseo y la intuición". M. Heidegger, "Fenomenología y teología", *Hitos*, Madrid, Alianza Editorial, 2001, p. 69. Por su parte, la palabra *subiectum* se utiliza para hacer referencia a lo que, por sí mismo, al margen de la representación, le hace frente al hombre cotidianamente: las cosas. Explicación a la que el filósofo agrega el comentario de que, en nuestro tiempo, el "significado de las palabras *subiectum* y *obiectum* es justamente el contrario del actual: *subiectum* es lo que existe para sí [objetivo], *obiectum*, lo que sólo es representado [subjetivo]". *Ibidem*, p. 70.

[12] Ag., *Confesiones*, X, 8, 14.

de que, por ejemplo, la imagen del fresno que sobrepasaba el techo de la casa donde crecí, que aún guardo en mi memoria, se transforme en algo distinto.

Ciertamente, no depende de la voluntad eliminar las imágenes que yacen en la memoria. No obstante, la significación del recuerdo deriva de la interpretación que el hombre hace de los contenidos de su memoria. Y toda interpretación se realiza desde una situación vital específica, determinada por el proyecto existencial asumido. De donde se sigue que, cuando cambia el proyecto existencial, también cambia la significatividad del pasado.

Aquello que permanece en la memoria, orienta la expectativa que da origen a la acción. No obstante, ni la significación, ni la relevancia existencial del pasado están dados de una vez por todas. Todo acto de recordar implica un proceso de interpretación que configura de un modo peculiar las relaciones entre las imágenes que la memoria resguarda, a la luz del proyecto existencial perseguido.

La recuperación del pasado que se da mediante el recuerdo está mediada por la expectativa a la que se tiende en el presente. Ya que "el tiempo no empieza en el pasado para, a través del presente, progresar hacia el futuro, sino que proviene del futuro y, por así decir, corre hacia atrás a través del presente para acabar en el pasado".[13] Lo cual da a entender san Agustín cuando señala que el alma "espera, atiende y recuerda, a fin de que aquello que espera pase por aquello que atiende a aquello que recuerda [...] los futuros aún no son [...] sin embargo, existe en el alma la expectación de los futuros [...] los pretéritos ya no existen [...] sin embargo, todavía existe en el alma la memoria de los pretéritos [...] el tiempo presente carece de espacio por pasar en un punto [...] sin embargo, perdura la atención por donde pase al no ser lo que es".[14]

El hombre no es mera facticidad, también es existenciariedad. El *deseo de ser* que se exterioriza en el proyecto existencial es un movimiento que se despliega en el presente, pero que *apuntar a* un bien futuro, que se anhela en la misma medida en que no se posee. La expectativa apunta a la presencia de lo que aún no es. Lo anterior pone al descubierto la preeminencia del futuro como dimensión de la temporalidad de la existencia. Sin embargo, dicho *apuntar a* resultaría incomprensible sin el *remitir retrospectivo* al yo, que el recuerdo trae a la presencia desde los profundos senos de la memoria.

La memoria otorga inteligibilidad al presente. Por ella, el individuo tiene claras las acciones a realizar para darle cumplimiento a su proyecto existencial y, lo que es más importante, a quién es. En la memoria "me encuentro yo a mí mismo, me acuerdo de mí y de lo que hice, y en qué tiempo

[13] H. Arendt, *op. cit.*, p. 47.

[14] Ag., *Confesiones*, XI, 28, 37.

y en qué lugar lo hice, y en qué disposición y circunstancias me hallaba cuando lo hice".[15] Y lo hago siempre desde una situación vital determinada por el proyecto que soy.

Al comprender mi pasado, en el presente, a la luz del futuro, el examen de mis recuerdos está sujeto a un proceso de interpretación infinito. Como san Agustín declara en sus *Confesiones*, la interpretación de sus experiencias pasadas antes y después de su conversión difiere por completo. En el tiempo en que aún creía en las doctrinas maniqueas, recordar la insistencia de su madre para que abrazara la fe en Cristo era para él ocasión de molestia. Sin embargo, después de su conversión, al recordar los sucesos de su vida pasada, descubre en las palabras de santa Mónica un llamado a la salvación del que, proveniente de Dios, del que ella era mensajera.

En diálogo con Dios, san Agustín habla en estos términos: "¿qué cosa puede haber más cerca de mí que yo? Con todo eso no puedo acabar de entender lo que pasa en mi memoria, que es parte de mi ser, y sin ella no fuera todo lo que soy".[16] La perplejidad de la pregunta exhibe la falta de determinación de la existencia. Al intentar conocer los contenidos de su memoria, el santo descubre que, a diferencia de los entes que pueblan en cielo y la tierra, él no es una substancia; no es un *qué*, sino un *quién*.

A la pregunta ¿quién soy? no puedo responder fácilmente. Antes de intentarlo debo comprender, a la luz de mi inestable presente, no sólo "lo he que sido antes, sino lo que ya soy, y lo que todavía no soy".[17] Y al hacerlo, debo estar consciente de que jamás tendré una respuesta definitiva. Puesto que mientras viva, siempre podré cambiar de proyecto existencial y, por tanto, comprenderme desde una perspectiva distinta.

San Agustín muestra que, pese a sus intentos por desentrañar el enigma de la existencia, el hombre no conseguirá jamás hacerse totalmente presente ante sí mismo.[18] Como explica un especialista en la obra del obispo de Hipona, "Ser una inteligencia en el tiempo implica estar ineludiblemente inacabado, constantemente en busca"[19] de la propia identidad, por medio de la acción y del discurso creadores, originados por el *deseo de ser*.

---

[15] Ag., *Confesiones*, x, 8, 14.

[16] Ag., *Confesiones*, x, 16, 25.

[17] Ag., *Confesiones*, x, 4, 6.

[18] San Agustín admite que "hay algo velado al hombre, algo de su propio ser que permanece bajo un halo de misterio, lo cual Heidegger formulará más tarde, en su propia jerga, en términos de que el *Dasein* no es completamente transparente para sí mismo". Luis Santiesteban, "La confrontación de Heidegger con san Agustín y la mística medieval. Nota crítica en torno a 'Estudios sobre mística medieval' de Martin Heidegger", *Dianoia,* núm. 58, 2007, p. 58.

[19] R. Williams, *op. cit.*, p. 21.

El hombre es solamente un ser incompleto y falto de definición; tampoco puede evitar esa pérdida de su propio ser que constituye al olvido. El hombre no sólo carece de consistencia en el sentido de que está siempre por hacerse, sujeto al devenir; simultáneamente, a causa del olvido de sí, está dejando de ser.

La falta de estabilidad de la existencia

En el caso de los objetos, "ser equivale a subsistir en la presencia efectiva".[20] Debido a su pobreza ontológica, de los objetos siempre se puede tener certeza. Lo que es *tal* o *cual* no puede convertirse en algo distinto. En el ámbito de lo objetivo reina la estabilidad.

A diferencia de los objetos, la existencia no se distingue por su efectividad, sino por su falta de estabilidad, derivada de que existir es estar abierto a todo tipo de posibilidades. "Si debiera permanecer largo tiempo en el estado efectivo en que estoy, ciertamente sería lo que soy, pero tendrían razones para considerarme como 'muerto'. Para ser el que soy me hace falta en cambio abrir una posibilidad de convertirme en otro distinto al que soy diferenciarme en el futuro, de no persistir en mi estado actual de ser, sino alterarme; en suma, para ser el que soy [y no un objeto del mundo], debo ser en tanto que posibilidad".[21]

La existencia no es susceptible de objetivación. Desde su nacimiento hasta su muerte, al mismo tiempo, pero no bajo el mismo aspecto, el hombre actúa para alcanzar la plenitud de ser que anhela. Sin deseo no hay proyecto existencial, acción, ni discurso transformador alguno. Un hombre sin deseo sería una cosa con figura humana. El movimiento incesante del deseo es el origen de toda expresión de vitalidad.

Lo propio de la existencia es la posibilidad, no la necesidad. Haber llegado a ser *tal* o *cual* no le asegura a nadie que en el futuro continuará siendo lo que algún día fue. Entre el pasado y el futuro del hombre no existe una relación causal. A cada instante es posible abandonar el proyecto existencial elegido e instaurar un nuevo comienzo. Cualquier intento de conferir a lo vivido la fuerza necesaria para determinar el porvenir no es más que un autoengaño, por cuanto implica conceder una autoridad incuestionable a un juicio que no está sustentado por la razón ni por la experiencia.

La existencia es inestable. Por eso, "en esta vida, toda ella llena de tentaciones, nadie debe sentirse seguro de no ir a convertirse de bueno en malo, como uno puede pasar de malo a bueno. El *fieri potuit* [lo que *pudo*

[20] Jean-Luc Marion, *El fenómeno erótico. Seis meditaciones*, Buenos Aires, El cuenco de plata, 2005, p. 29.

[21] *Idem*.

haber sido], el pasado, lo que fue posible, y lo que soy en este haber llegado a ser lo que soy, está en un *fiat* [hágase], en lo que aún podría llegar a ser".[22] La dimensión pasiva del deseo, que alcanza su máxima expresión en la experiencia de ser tentado, hace patente cuán insensata es la confianza en que, por el sólo hecho de proponérselo, el hombre puede ser fiel a su proyecto existencial.

La seguridad en uno mismo es una ilusión y un peligro para la vida auténtica. Lo anterior no significa que el hombre esté condenado a dejarse arrastrar por la fuerza ciega del deseo, sino que el proyecto existencial no se mantiene solo. Para llegar a ser músico, filósofo, virtuoso o santo, no basta con haberlo decidido en algún momento de la vida; es necesario que el deseo que sustenta dichos proyectos existenciales se reafirme día a día.

La preocupación derivada de la falta de estabilidad de la existencia se intensifica al entender que, dada la profundidad de la memoria, incluso el conocimiento "de la propia inseguridad [de la inseguridad en lo que a mí en lo que a mí me afecta] anda a tientas en la oscuridad".[23] Al hurgar en la memoria, por cuanto el olvido interfiere con el recuerdo, no consigo acceder a la manifestación clara de mí mismo, sino que mi pasado, aquello que he sido, se me oculta. De manera que si "la experiencia histórica en su *prolongación* [la experiencia orientada hacia uno mismo, existencial], no me saca a la luz, jamás podré invocar un momento [...] en el que mi presente autopenetración cognitiva esté realizada".[24]

Al curso de las acciones y discursos mediante los cuales pretendo llegar a ser aquello que me he propuesto, le subyace una comprensión oscura y confusa de quién soy y de por qué hago, pienso, deseo, evito y anhelo tales o cuales objetos o experiencias. Ese conocimiento vago me basta para deambular por el mundo, pero es insuficiente desde una perspectiva filosófica.

Para conocerme a mí mismo puedo examinar mis recuerdos. Sin embargo, puesto que todo recuerdo está orientado por el proyecto existencial, jamás podré recuperarme a mí mismo del todo. No puedo objetivar mi vida: ponerla delante de mí para luego extraer la cualidad que la define. Sólo me comprendo desde una perspectiva dinámica, inmersa en la temporalidad de la existencia. Así, "el tenerme-a-mí-mismo nunca está, en la medida en que pueda resultar realizable, sino en camino y en la dirección de esta vida".[25]

[22] M. Heidegger, *Estudios de mística medieval*, Madrid, Ediciones Siruela, 1997, p. 99.
[23] *Ibidem*, p. 98.
[24] *Idem*.
[25] *Ibidem*, pp. 98-99.

De la inestabilidad de la existencia deriva la "continua inseguridad [...] que caracteriza las significatividades básicas de la vida fáctica".[26] Es por ello que, si el hombre lograra poseer un bien finito al que considera bueno durante toda su vida y éste conservara durante ese tiempo las cualidades que lo hacen deseable, nada aseguraría que en el futuro le resultara deseable, pues si el proyecto existencial cambia, también cambiará la valoración del bien en cuestión.

El presente como anticipación de la muerte

La temporalidad constituye el sentido de la existencia. Al realizarse *en* el tiempo, la existencia discurre como un proceso constante de llegar a ser que permanece siempre abierto, no sólo porque está constantemente amenazado por la posibilidad de que el proyecto existencial cambie, también porque se ve interrumpido por la muerte.

El presente es el hecho de darse los fenómenos a la conciencia de manera inmediata; por tanto, es escurridizo: carece de consistencia porque es el límite fugaz que distingue al pasado del futuro: lo que *ya no* se es respecto de lo que *aún no* se es.

En palabras de san Agustín declara: "es mi vida, frágil, caduca, porque cuanto más crece, más disminuye; y cuanto más avanza tanto más se acerca a la muerte".[27] Ser hombre es saberse mortal: no simplemente estar condenado a la aniquilación, sino haber hecho la experiencia de la muerte, teniendo presente que, como sostiene María Zambrano, "*sólo* lo que es *amado muere*, lo *demás solamente desaparece*".[28] Comprender en términos vitales que la muerte no es un evento accidental de la vida, sino su determinación más original, permite reconocer que el ser del hombre es una temporalidad que discurre entre dos modalidades de la nada.

Ahora bien, "¿qué hombre puede vivir como quiere si el mismo vivir no está en su poder? En verdad quiere vivir, pero se ve forzado a morir. ¿Cómo, pues, puede vivir como quiere quien no vive hasta cuándo quiere?"[29] El tono existencial de estas preguntas invita a la meditación sobre el significado de la *vida mortal*.

La muerte es "índice de la falta de dominio que la vida tiene sobre sí"[30] ¿Cómo se percibe a sí misma la existencia toda vez que no puede de-

[26] M. Heidegger, *Introducción a la fenomenología de la religión,* Madrid, Ediciones Siruela, 2005, p. 146.

[27] Ag., *Soliloquios del alma a Dios*, II.

[28] María Zambrano, *El hombre y lo divino*, Madrid, Ediciones Siruela, 1991, p. 136.

[29] Ag., *La ciudad de Dios*, XIV, 25.

[30] H. Arendt, *op. cit.*, p. 28.

cidir sobre su continuidad y, mientras dura, es inestable? Para quienes aún no han tenido la dolorosa experiencia de la desaparición de lo amado, la muerte puede ser reducida al cese de las funciones vitales. Una vez que se afronta la pérdida de una persona amada, la conciencia de que vivir es correr hacia la muerte no desaparece jamás. No es que a cada instante el hombre reflexione sobre su mortalidad y que realice cada uno de sus actos como si fuera el último; pero por más entregado que se esté a la realización de sus tareas cotidianas, quien ha tenido que asumir la muerte del amado sabe que la única posibilidad existencial de cuya realización puede estar absolutamente seguro es su propia muerte.

La totalidad de los bienes a los que apunta el *deseo de ser* —que a su vez configura el proyecto existencial— están ordenados a la conservación de la vida, de suerte que "por ésta se debe desear todo lo demás que se ama; y si se ama tanto cuanto merece ser amada [...] no puede ser que el que así la ama no quiera que sea eterna".[31] Al depender del proyecto existencial elegido, lo bueno y lo malo se dicen en múltiples sentidos. Lo que para algunos vale como el mayor de los bienes, para otros puede ser un impedimento para la realización de su más elevado deseo. Sin embargo, todos los hombres coinciden en el deseo de vivir por siempre. A la condición humana le es inherente un deseo de inmortalidad, nacido de la conciencia de la muerte como destino ineludible.

¿Pueden los mortales ser felices?

La comprensión de la existencia como *vida mortal* abre paso al temor constante que, si bien se refiere a males específicos, principalmente tiene por objeto el mal último y definitivo: la propia aniquilación. La lúcida conciencia de que la muerte es el destino impostergable del hombre es "causa de la constante preocupación que la vida se trae consigo misma [...] En su temer a la muerte, los que viven temen a la vida misma, a una vida destinada a morir".[32] La preocupación surge cuando caigo en la cuenta de *mi* mortalidad, cuando comprendo que no sólo *algunos en ocasiones mueren*, sino que yo moriré.

Agobiada por la preocupación, la vida del hombre es "miserable y caduca, una vida incierta y trabajosa [...] que más que vida es una muerte que nos puede sorprender en cualquier momento, en las diversas formas en que nosotros estamos expuestos a diversos cambios".[33] Para una vida que se sabe

[31] Ag., *La ciudad de Dios*, xiv, 25.
[32] H. Arendt, *op. cit.*, p. 27.
[33] Ag., *Meditaciones*, 21.

en constante peligro de muerte, el futuro es una amenaza; el presente una anticipación de la muerte.

El reconocimiento de la mortalidad abre paso a una pregunta que se impone por su propia fuerza vital: ¿pueden los mortales ser felices? Según san Agustín, "Algunos, rebajando su propia condición, negaron al hombre la capacidad de ser feliz mientras vive sujeto a la mortalidad; otros, en cambio, considerándose superiores, se atrevieron a afirmar que si poseen la sabiduría, pueden los hombres ser felices".[34] La primera respuesta evoca la sabiduría de Sileno: "Estirpe miserable de un día, hijos del azar y de la fatiga [...] Lo mejor de todo es totalmente inalcanzable para ti: no haber nacido, no *ser*, ser *nada*. Y lo mejor en segundo lugar es para ti morir pronto".[35] La segunda, hace referencia a la idea de que la sabiduría es el camino para la felicidad.

El análisis fenomenológico de la existencia muestra que, sin importar que lo exprese en esos términos o no, más allá de si dicho anhelo contradice la sabiduría de Sileno, el hombre desea vivir por siempre para gozar de forma ininterrumpida del bien último al que remite su proyecto existencial.[36] Al hablar del terrible estado en el que se encontraba tras la muerte de su amigo, san Agustín confiesa una verdad amarga: "Así me hallaba yo en aquel tiempo, y lloraba amarguísimamente [...] Tal como ésta era mi miseria, y más que a aquel amigo mío amaba yo la vida miserable que tenía, pues aunque quisiera trocarla, con todo eso no quisiera perderla".[37] Las palabras del santo dan cuenta de algo que cada uno puede confirmar por experiencia: sin importar cuán dolorosa, miserable y tediosa se torne la vida, el hombre se aferra a ella.

Respecto de la segunda posibilidad, como se ha indicado al explicar el carácter enigmático de la memoria, el conocimiento de sí mismo no es una tarea sencilla, ni definitiva. Situación a la que se suma un hecho innegable: no es evidente que el conocimiento de la propia miseria conduzca a la felicidad. Antes, por el contrario, parece que "en la mucha sabiduría hay mucha molestia; y quien añade ciencia, añade dolor".[38] No por conocerse mejor a sí mismo, el sabio vive más tiempo, ni realiza de forma más acaba-

---

[34] Ag., *La ciudad de Dios*, IX, 14.

[35] Friedrich Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia*, Madrid, Alianza Editorial, 2003, p. 54.

[36] Podría objetarse que el suicida no parece concordar con lo antes dicho. Sin embargo, cuando se piensa detenidamente sobre los posibles motivos de quien decide poner fin a su existencia, al menos desde cierta perspectiva, es evidente que en todo intento de autodestrucción se halla un *deseo de ser* fallido. No es que el suicida carezca de un proyecto existencial, sino que, ante la imposibilidad de realizarlo, prefiere dejar de ser. El origen del suicidio es el deseo de vivir bien y por siempre.

[37] Ag., *Confesiones*, I, 4, 11.

[38] *Qo.,* 1, 18.

da su proyecto existencial. Incluso si el proyecto existencial consiste en el autoconocimiento, no queda claro que descubrir la propia miseria haga al hombre feliz.

Al intentar conocerse a sí mismo, el hombre se comprende, como un ser en el tiempo, mutable y deficiente, "cuya vida es como *un soplo de aire pasajero*".[39] Al hombre le es propia un tipo de existencia que "está sujeta al tiempo y que cambia de día en día y de hora en hora, que aparece al ser con el nacimiento y que desaparece en el no-ser con la muerte. En suma, mientras que el hombre existe, el hombre no *es*".[40] En razón de su carácter temporal, la vida mortal es siempre un *ya no* y un *todavía no*.

A toda antropología subyace una metafísica. A través del "establecimiento y la diseminación de indicaciones acerca de lo que son los entes, la metafísica provee a cada época histórica de inteligibilidad".[41] El sólo planteamiento de la pregunta que interroga por el ser del hombre supone una comprensión del ser.

En la comprensión del ser del ente está implícita una interpretación peculiar del sentido del ser.[42] De hecho, "no sólo cuando hablamos del ser tenemos una comprensión del ser [...] cuando, sin decir palabras, nos comportamos respecto a las cosas y respecto de los demás seres humanos o respecto de nosotros mismos, hay allí una comprensión callada del ser de todo eso. La comprensión del ser no sólo está en nuestras expresiones lingüísticas, sino en nuestra vida misma".[43]

¿Cuál es la metafísica que subyace a la antropología de san Agustín? El obispo de Hipona es un digno heredero de Parménides, quien afirma que el ser "es inengendrado e imperecedero, entero, único, inconmovible y perpetuo. Nunca fue ni será, puesto que es ahora, todo a la vez, uno, continuo".[44]

A la luz de la concepción univocista del ser, "cambiar significa 'convertirse en lo que no es'; pero decir de lo que es que no es, es mentir. Lo que es no puede no ser algo, porque 'no ser' significa desaparecer de la existencia".[45] Es por eso que, de acuerdo con la metafísica parmenídea, sólo

---

[39] Ag., *Confesiones*, I, 13, 20.

[40] H. Arendt, *op. cit.*, p. 45.

[41] Iain Thomson, "Death and demise in being and time", en M. Wrathall (ed.), *The Cambridge Companion to Heidegger's Being and Time*, Cambridge, Cambridge University Press, 2013, p. 298.

[42] M. Heidegger, *Ser y tiempo*, Santiago, Editorial Universitaria, 2005, p. 27

[43] José Eduardo Rivera, María Teresa Stuven, "Introducción", *Comentario a Ser y Tiempo de Martin Heidegger,* vol. 1, Santiago, Ediciones Universidad Católica de Chile, 2008, p. 37.

[44] Parménides, *Poema*, fragmento 8.

[45] William Guthrie, *Los filósofos griegos: de Tales a Aristóteles*, México, Fondo de Cultura Económica, 2010, p. 53.

es lo que *es siempre*; aquello que al ser inmutable tampoco está sujeto al tiempo.

Del ser sólo cabe afirmar *que es*. La inefabilidad del ser —derivada de que, a diferencia de Aristóteles, Parménides confiere un significado unívoco al concepto *ser*— impide toda predicación. Lo que *es* no puede devenir: no admite el haber sido, el estar siendo, ni el haber llegado a ser.

Como heredero de Parménides, san Agustín afirma: "Ser es el término que indica la inmutabilidad. Todo aquello que cambia deja de ser lo que era y comienza a ser lo que no era. El ser verdadero, el ser puro, el ser auténtico no lo tiene sino aquel que no cambia".[46] Lo propio de la existencia es la falta de estabilidad; el tránsito de la realización de una posibilidad a otra. A causa de su indeterminación, para convertirse en *alguien*, para ser en un sentido débil, el hombre está forzado a obrar con el fin de adquirir un carácter.

Con base en tales presupuestos metafísicos, sólo cabe concluir que, en virtud de su falta de estabilidad, la existencia no es real ni verdadera. Del hombre jamás es dado afirmar *que es* (en el sentido fuerte que san Agustín le otorga a dicha afirmación). Pero tampoco se puede sostener que es *tal* o *cual*, toda vez que su proyecto existencial está siempre amenazado, tanto por la elección de un nuevo objeto de deseo como por la muerte.

Mientras vive, el hombre actúa con miras a realizar un determinado proyecto existencial imaginando que la posesión del bien deseado colmará su anhelo de plenitud. De suerte que cuando consiga su propósito, será un ser completo, al que no le hará falta nada. No obstante, la realidad es muy distinta. Con la posesión de cualquier bien finito —sea éste corporal o espiritual—, el movimiento concreto del deseo cesa, pero no el deseo como tendencia motora. En el momento mismo de poseer el bien deseado, el deseo se rebasa a sí mismo hacia una nueva dirección.

¿De dónde nace tal insatisfacción? El análisis fenomenológico del deseo muestra que, en cada caso, cuando el hombre orienta su deseo hacia la posesión de algún bien finito, genera expectativas que éste último no puede satisfacer por su misma limitación. Ningún bien finito es capaz de saciar el deseo de infinito de ser del hombre. No solamente porque no alberga en sí mismo infinitas posibilidades, sino porque, además, está sujeto a los avatares del tiempo. Por más emocionante que sea en sus inicios, la posesión del bien finito anhelado, no puede más que traer consigo una profunda decepción. "Sabor de bien que es finito, / lo más que puede llegar / es cansar el apetito / y estragar el paladar"[47]

Entregada al deseo de los bienes finitos, la voluntad jamás encuentra descanso. Quien hace de su proyecto existencial la posesión de algún bien

[46] Ag., *Sermón* 7, 7.

[47] J. de la Cruz, *Por toda la hermosura*, 1.

finito, vive preso de la incertidumbre de poseerlo y el temor de perderlo. En todo caso, "o es un mal lo que tememos o el que temamos es ya un mal".[48] El deseo de lo efímero provoca inseguridad (con relación al bien poseído) y tristeza (por la pérdida de lo amado). Con todo, "esta muerte viviente, aunque tan llena de amarguras, ¡a cuántos enreda con sus atractivos".[49]

Entre las posibilidades que lo finito ofrece y la infinitud del deseo hay una desproporción radical. No cabe imaginar un bien finito, capaz de satisfacer al hombre. En el deseo de ser dirigido a los bienes finitos se halla una contradicción de fondo: la fuerza vital del hombre se dirige a algo que no puede ser alcanzado ni conservado. Pero, ¿no es acaso la equivocado exigir de un bien finito una satisfacción infinita? ¿Dónde está la deficiencia: en el bien anhelado o en la dirección del anhelo?

Tras la muerte de su amigo, san Agustín "era miserable como lo es cualquier alma aprisionada con el amor de las cosas perecederas, que, cuando las pierde, la despedaza el sentimiento, y entonces conoce toda su miseria aun antes de perderlas".[50] Su dolor era tan profundo que todos los aspectos de su vida cotidiana le resultaban insoportables. Con el paso del tiempo, cuando su pena disminuyó, comprendió que el origen de aquel terrible dolor fue haber "amado a aquel hombre, que había de morir, como si fuese inmortal".[51]

La meditación sobre la muerte le hizo comprender a san Agustín que aquello hacia lo que apunta nuestro *deseo de ser* es un bien infinito, no sometido al cambio, ni a la corrupción. Y que la satisfacción de tal anhelo exige por condición de posibilidad tanto la eternidad del bien en cuestión, como la inmortalidad del hombre.

La felicidad que surge de la satisfacción del *deseo de ser* está sujeta a dos condiciones. La primera es que la vida del hombre "debe reunir el requisito de ser eterna o de no poder perderla, cosa falsa a todas luces, dado que continuamente estamos expuestos a los vaivenes de la fortuna o de nuestro propio comportamiento que nos la pueden arrebatar".[52] Sólo en tal circunstancia el hombre podría dejar de lado la preocupación provocada por la consciencia de su mortalidad, la cual lo induce a tratar de asegurar algo que no está a su disposición: su propia vida. La segunda condición es que aquello a lo que tiende su deseo, en virtud de su plenitud, no pueda ser rebasado; es decir,

---

[48] Ag., *Confesiones*, VII, 5, 7.

[49] Ag., *Meditaciones*, 21.

[50] Ag., *Confesiones*, IV, 6, 11.

[51] Ag., *Confesiones*, IV, 6, 13.

[52] María del Carmen Dolby, "El ser humano en san Agustín", en Vicente Canet (ed.), *San Agustín: 1650 aniversario de su nacimiento*, Madrid, Centro Teológico san Agustín, 2004, p. 96.

que, por ser un bien atemporal y no finito tenga la capacidad de satisfacer su anhelo.

Respecto de la primera condición, únicamente cabe decir que la satisfacción del deseo que conduce a la felicidad sólo puede realizarse cuando el hombre trasciende la temporalidad de la existencia. Para san Agustín, "ser y tiempo se oponen".[53] "La vida no es feliz si no es eterna [...] sólo la vida eterna es feliz, puesto que, si no es eterna, si la saciedad no es perpetua, sin duda alguna, ni es feliz ni es vida [...] Una vez que hayamos llegado a la vida —¿qué necesidad tengo de añadir *eterna* o *feliz*?, la vida sin más, puesto que ésa es la vida: la que es eterna y feliz—; una vez que hayamos llegado a la vida, tendremos la certeza de permanecer siempre en ella. Si hemos de encontrarnos en ella con la incerteza de si durará por siempre, también allí habrá temor".[54]

La vida verdadera es, a la vez, eterna y feliz, puesto que sólo *es* lo que no deviene, "Con vistas a ser, el hombre ha de trascender su existencia humana, que es temporalidad".[55] La vida eterna queda así caracterizada como existencia sin término; como un continuo presente sustraído a la temporalidad, al que la muerte no puede amenazar. Para el hombre, a quien "la misma mortalidad abruma al espíritu",[56] sólo "un presente sin futuro [que] no está sujeto a cambio queda sin más libre de amenaza".[57] Tal presente sin futuro es la eternidad.

Asimismo, para que esa vida no sometida a la temporalidad sea feliz, es necesario que la voluntad descanse en la posesión del Bien Perfecto. Al examinar los contenidos de la memoria, san Agustín encuentra en ella la idea de perfección. No obstante —a diferencia de Descartes, que convirtió dicho hallazgo en el punto de partida de un argumento para la demostración de la existencia de un Dios más metafísico que religioso—, el *doctor de la Gracia* sabe muy bien que carece de justificación afirmar que algo —en este caso, el Bien Perfecto— existe, pues, de lo contrario, el deseo de ser sería vano. Por un lado, pensar que, porque *x* tiene que existir, entonces *x* existe, implica un salto inaceptable del plano lógico al metafísico. Por otro lado, afirmar que Dios existe como el referente del deseo de sentido infinito que constituye al hombre es una blasfemia; ya que sólo los ídolos responden a las exigencias y caprichos de quienes los crean.

En su dimensión fenomenológica, la antropología agustiniana sólo puede dar cuenta de que el *deseo del ser* constituye la esencia del hombre.

[53] H. Arendt, *op. cit.*, p. 49.
[54] Ag., *Sermón* 306, 7.
[55] H. Arendt, *op. cit.*, p. 49.
[56] Ag., *Homilías sobre la primera carta de san Juan a los partos*, III, 11.
[57] H. Arendt, *op. cit.*, p. 29.

No obstante, la constatación de dicho deseo no es una razón suficiente para afirmar la existencia del Bien Perfecto, puesto que bien podría ser el caso de que nada correspondiera al anhelo de plenitud. Es la teología, entendida como discurso secundario, la que se desarrolla con el fin de clarificar los contenidos de la revelación, la que da a conocer la existencia de "un soberano Ser, altísimo, perfectísimo, poderosísimo, omnipotentísimo [...] inmutable",[58] cuya posesión es garantía de la felicidad.

Para quien ha comenzado a regocijarse en la experiencia de Dios, resulta evidente que, al proyectarnos hacia el futuro, "tratamos de alcanzar con el amor: un santo y perpetuo descanso de toda fatiga y de toda molestia. A ese descanso hacemos desde esta vida el tránsito [...] la actividad de la otra. Tal actividad se emplea en la alabanza de Dios, sin fatiga de miembros, sin ansia de preocupaciones".[59]

En suma, para san Agustín, "La felicidad [*beatitudo*] consiste en la posesión, en tener y conservar [*habere et tenere*] nuestro bien, y aún más en estar seguros de no perderlo".[60] La vida feliz exige conocer existencialmente el amor que Dios *es* y, en ese sentido, poseerle siendo poseídos por su presencia.

A quien, en vez de dirigir el deseo que los constituye a los bienes finitos, ama a Dios, nada lo puede decepcionar: la muerte no lo agobia porque sabe que no representa un límite para el amor, puesto que "El amor nunca deja de ser".[61] Tal hombre se deleita en el conocimiento del Bien Perfecto que, al no participar de las deficiencias de los bienes finitos es irrebasable, en el sentido de que no hay nada más por encima de éste a lo cual pueda tender la voluntad.

Según san Agustín, nadie "será plena y perfectamente feliz mientras no logre lo que desea".[62] A saber: un bien inmutable, en el que la voluntad pueda descansar. La felicidad por la que todo hombre suspira sólo se halla en la posesión de Dios por contemplación. Dios es el descanso de la voluntad: "nos creasteis para Vos, y está inquieto nuestro corazón hasta que descanse en Vos".[63]

La inquietud del corazón de la que habla san Agustín anhela el descanso. Es decir, "la paz absoluta que ningún objeto del mundo puede saciar ni garantizar. Al ser el sujeto incapaz de pensar en un sosiego pleno y absoluto

[58] Ag., *Confesiones*, I, 4, 4.
[59] Ag., *Sermón* 306, 7.
[60] H. Arendt, *op. cit.*, p. 26.
[61] *1 Co*. 13, 8.
[62] Ag., *La ciudad de Dios*, XIV, 25.
[63] Ag., *Confesiones*, I, 1, 1.

desde sus categorías mundanas, arroja el objeto de su inquietud hasta un destino que pudiera llamarse *escatológico*".[64]

Conclusiones

El hombre es deseo. El deseo tiene siempre una causa y un propósito, un por qué y un para qué. Cada uno anhela poseer aquello que, desde su punto de vista, favorece la realización de lo que desea llegar a ser.

El deseo o amor erótico es el motor de la acción. Por ello, afirma san Agustín, "El peso mío es mi amor; por él soy llevado adondequiera que voy".[65] Toda acción persigue un propósito; y, en última instancia, la totalidad de los propósitos que dan origen a las diversas acciones se remite a la realización de un proyecto existencial.

Entre deseo, proyecto y acción se da un condicionamiento recíproco. A partir del reconocimiento de aquello que le falta por *hacer* y *ser*, el individuo obra para realizar su proyecto existencial; para darle alcance a la plenitud de la que cree carecer. El deseo brota del reconocimiento de su ser faltante, de su *nada de ser*.

Entonces, el contenido específico de la carencia de ser que el hombre identifica cuando examina su pasado carece de estabilidad; pues el acto de recordar está orientado por el proyecto existencial que apunta hacia un futuro incierto. Como sostiene san Agustín, la vida del hombre "no es estable en ninguno de sus periodos. Y en todos ellos hay fatiga, en todos agotamiento, todos ellos se destruyen".[66] No puedo estar cierto de quién seré en el futuro. Tan pronto intento comprender mi presente, se transforma en pasado. Pero tampoco de mi pasado poseo una interpretación unívoca y estable. La falta de estabilidad define a la existencia, en cualquiera de sus dimensiones temporales.

Aquello que en determinado momento se considera fuente de felicidad, más tarde puede perder todo valor, debido a la modificación del proyecto existencial. A pesar de ello, si bien es cierto que los hombres pueden cambiar de idea en cuanto a lo que se requiere para ser feliz, no por ello dejan de desear la felicidad y de hacer de ella el fin último de sus acciones.

San Agustín pregunta: "¿Quién puede, pudo o podrá jamás encontrar a alguno que no quiera ser feliz?"[67] Nadie. La felicidad es el propósito último de todo proyecto existencial, según el cual todo lo demás es anhelado. A

[64] Diego Rosales, "El deseo de lo absoluto. La fenomenología de Lacoste desde Heidegger y Agustín de Hipona", *Acta Mexicana de Fenomenología. Revista de Investigación Filosófica y Científica*, núm. 1, 2016, p. 128.

[65] Ag., *Confesiones,* XIII, 9, 10.

[66] Ag., *Comentario al Salmo,* 62, 6.

[67] Ag., *Comentario al Salmo 118*, Sermón 1, 1.

la felicidad, "la elegimos por ella misma y nunca por otra cosa, mientras que los honores, el placer, la inteligencia y toda virtud, los deseamos en verdad, por sí mismos [puesto que desearíamos todas estas cosas, aunque ninguna ventaja resultara de ellas], pero también los deseamos a causa de la felicidad, pues pensamos que gracias a ellos seremos felices"[68]

En su afán por alcanzar la felicidad, la *vida mortal* anhela algo que no puede tener, por cuanto no se identifica con ningún objeto disponible; además, lo anhela de un modo que no conviene a su condición. A saber, un bien infinito, no sometido al cambio ni a la corrupción, del cual poder gozar por siempre.

La satisfacción de tal anhelo exige por condición de posibilidad tanto la eternidad del bien en cuestión, como la inmortalidad del hombre; ya que la vida verdadera a la que está encaminado todo proyecto existencial es, a la vez, eterna y feliz.

Para san Agustín, la voluntad sólo encuentra descanso en el deseo de una realidad eterna e inmutable. La felicidad por la que todo hombre suspira sólo se halla en la posesión de Dios por contemplación.

Ahora bien, si el hombre ama a Dios, por ser el Bien Supremo —lo cual, presupone una valoración y, en última instancia un rebajamiento de su divinidad y trascendencia—, en última instancia sólo se ama a sí mismo. Tal clase de amor es interesado. Así, Nygren está en lo correcto al sostener que, en la filosofía de san Agustín, el *amor Dei* es, en realidad, deseo de ser feliz y, por tanto, *amor sui*.[69]

¿Cómo superar el problema abierto por la antropología agustiniana? La respuesta radica en la comprensión de que, para alcanzar la verdadera felicidad, no basta que el deseo se oriente a Dios en vez de permanecer sujeto a los bienes finitos y temporales, se requiere la transformación del *eros* en *ágape*.

No se trata de amar a Dios como fuente de felicidad, sino de ser feliz a consecuencia del amor a Dios. Y, sin embargo, es preciso admitir que, en sus inicios, la experiencia de Dios es de naturaleza erótica. Ciertamente, la felicidad cristiana exige la transformación del deseo natural en amor sobrenatural. "Aun cuando el deseo de ver a Dios [propio del místico principiante] es una condición necesaria para la unión, requiere ser purificado para no degenerar en apetito; necesita mudarse de natural en sobrenatural".[70]

---

[68] Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, I, 1097b1-5.

[69] Anders Nygren, *Eros y ágape. La noción cristiana del amor y sus transformaciones*, Barcelona, Sagitario, 1969.

[70] Lucero González, "Finitud, erotismo y experiencia mística en San Juan de la Cruz", *Revista de Filosofía Open Insight,* México, núm. 6, 2013, p. 58.

Empero, dicha transformación ya no resulta comprensible en el marco de una fenomenología del deseo, pues exige una fenomenología de la gracia.

EMMANUEL LEVINAS, EL OTRO, Y EL HISTORIADOR

Gabriel Fierro Nuño*

Resumen: Este artículo intenta responder a la interrogante de cómo la filosofía sobre la otredad del filósofo judío Emmanuel Levinas ha influido en la manera en que se ha escrito la historia en las últimas décadas. Para llegar a una respuesta, primero se mencionan las dos fuentes de pensamiento de las que se nutre la postura de Levinas: la filosofía occidental y la tradición hebrea (Atenas y Jerusalén). Asimismo, se presentan las características principales que asume "el otro" en la filosofía levinasiana, para después descubrir esas mismas características de la otredad en la historiografía contemporánea con dos casos emblemáticos de historiadores mexicanos: los vencidos en la obra de Miguel León-Portilla y los indígenas en Luis Villoro.

Abstract: This paper has the intention to answer the question of how the philosophy on the otherness of the Jewish philosopher Emmanuel Levinas has influenced the way history has been written in recent decades. To arrive at an answer, the two sources of thought that nourish the Levinas position are mentioned first: Western philosophy and the Hebrew tradition (Athens and Jerusalem). The next point is to present the main characteristics assumed by "the other" in Levinasian philosophy, and then discover those characteristics of otherness in contemporary historiography, with two emblematic cases of Mexican historians: the defeated in the work of Miguel León-Portilla and the natives in Luis Villoro.

* Universidad Autónoma de Baja California, México.

Palabras clave
Levinas, otredad, subalterno, historiografía, León-Portilla, Villoro.

Keywords
Levinas, otherness, subaltern, historiography, León-Portilla, Villoro.

La filosofía y la historia son dos disciplinas que se imparten en las facultades de Humanidades en diversas universidades del mundo. Dos disciplinas que están estrechamente interrelacionadas hasta el punto de no poder concebir una *historia* de la filosofía fuera de los planes de estudio de la primera, ni una *filosofía* de la historia en la segunda. La filosofía positivista de Augusto Comte acompañó el surgimiento de la disciplina histórica en las universidades,[1] y fue la misma filosofía posestructuralista la que propició su más profunda crisis a la historia como disciplina, pues se le consideraba un simple discurso literario.[2]

Pues bien, si la filosofía de la otredad salvó la capacidad de agencia de los sujetos históricos en las metaestructuras del lenguaje, también proveyó a la historia de sujetos históricos que antes no eran vistos por los historiadores. En el nacimiento de la historia positivista, los sujetos de estudio eran los de la *historia de bronce*: los héroes, reyes y jerarcas con poder militar, económico o religioso.

La historia de los *Annales*, el análisis social marxista y la cliometría poco a poco propusieron nuevos sujetos históricos y nuevas fuentes históricas desdeñadas; tal es el caso de libros parroquiales, contratos de compraventa o actas sindicales.[3] Sin embargo, fueron el giro lingüístico y, sobre todo, el cultural, los que introdujeron la narrativa y los sujetos históricos de la vida cotidiana como los nuevos sujetos del análisis histórico: desde

[1] Es un consenso considerar a van Ranke como el fundador de la disciplina histórica universitaria. A este historiador se le reconoce como un positivista, “dispuesto a adherir estrictamente a los hechos, a no predicar sermón alguno, a apuntar hacia algún fin o adornar la historia, sino simplemente a decir la verdad histórica”, Georg G. Iggers, “La primera fase: el surgimiento de la historia como disciplina profesional”, en Iván Jaksic (trad.), *La historiografía del siglo xx. Desde la objetividad científica al desafío posmoderno*, México, Fondo de Cultura Económica, 2012, p. 59.

[2] *Cfr*. Lawrence Stone, “El resurgimiento de la narrativa: Reflexiones acerca de una nueva y vieja historia”, *El pasado y el presente*, México, Fondo de Cultura Económica, 1996, pp. 95-120.

[3] *Cfr*. Enrique Moradiellos, “Últimas corrientes en la historia”, *Historia Social*, vol. 16, Valencia, 1993, pp. 97-113. Desde la posmodernidad que reducía la Historia a un simple discurso narrativo, el autor trata de demostrar la cientificidad y utilidad de la Historia como ciencia humanista.

un molinero medieval italiano, hasta una comadrona estadounidense moderna.[4] Fue así que lo cualitativo determinó la mayor parte de los estudios históricos y las fuentes orales se constituyeron en una rica veta para la investigación histórica.[5]

Es la intención en este artículo argumentar que la filosofía del "otro" de Emmanuel Levinas coincidió y, quizás, influyó en la coyuntura de la visibilidad de los "otros" sujetos históricos. Para ello, comenzaré por hacer una caracterización sucinta del "otro" en la filosofía de Levinas, para después tomar dos ejemplos de historiadores-filósofos mexicanos contemporáneos a Levinas: Miguel León-Portilla y Luis Villoro. Intentaré demostrar, con ambos ejemplos, la penetración del pensamiento levinasiano en sus obras más emblemáticas.

Fuentes del pensamiento de Levinas

El hecho de que Levinas sea considerado un pensador religioso o *filósofo judío*, evoca la doble fuente de donde se alimenta su pensamiento: la filosofía y el judaísmo. Una lectura atenta de las llamadas *obras filosóficas* nos pone frente a la presencia del judaísmo.[6] El judaísmo del que nutre Levinas su pensamiento es, además, eminentemente histórico. Israel es el pueblo de la memoria por excelencia, que, de manera constante, alude al recuerdo del éxodo como tensión con el pasado.[7] Su filosofía, que es un *dicho* de la trascendencia y la alteridad radical, es deudora del *logos* heleno y de la *revelación* sinaítica.[8]

Esto no nos coloca ante un dilema: ¿elegir Atenas o Jerusalén?,[9] pues la fidelidad a la sabiduría oriunda de Jerusalén (Bien-trascendencia-prójimo) debe salir del gueto (lo apofático) para decir*se* con el *logos* ateniense (apo-

---

[4] *Cfr*. L. Stone, *op. cit*., pp. 95-120. El historiador inglés detectó, desde finales de los setenta, este tránsito de la vieja a la nueva historia con la irrupción de la narrativa.

[5] *Cfr*. Darío Betancourt Echeverry, "Memoria individual, memoria colectiva y memoria histórica. Lo secreto y lo escondido en la narración y el recuerdo", *La práctica investigativa en ciencias sociales*, Bogotá, Universidad Pedagógica Nacional, 2004, p. 131.

[6] *Cfr*. Julia Urabayen, "Las huellas del judaísmo en la filosofía de Levinas", en Andrés Alonso Martos, *Emmanuel Levinas: La filosofía como ética,* Valencia, Universitat de València, 2008, p. 108.

[7] *Cfr*. Francois Hartog, *Regímenes de historicidad. Presentismo y experiencias del tiempo*, México, Universidad Iberoamericana, 2007, p. 86.

[8] *Cfr*. Alberto Sucasas, "Descubriendo el talmud con Chouchani y Levinas", en A. Alonso Martos, *Emmanuel Levinas…*, p. 129.

[9] *Cfr*. J. Urabayen, *op. cit*., p. 106; A. Sucasas, *Levinas: lectura de un palimpsesto,* Buenos Aires, Lilmod, 2006, p. 56. Manuel Mauer, "Entre Atenas y Jerusalem. Una introducción al pensamiento de Emmanuel Levinas", en Emmanuel Levinas (trad. Manuel Mauer), *Difícil libertad*: *Ensayos sobre judaísmo*, Buenos Aires, Lilmod, 2004, pp. 14-36.

fánsis: Ser y esencia, sentido y conciencia). Esto porque Levinas da primacía al lenguaje griego como lengua por antonomasia de la razón (y por tanto de la justicia); pero no es menos cierto que le es propia de la conciencia rabínica la actitud de extrema *atención a lo real*, garantizada por la renovación generacional de los maestros.[10] Surge así una filosofía original; no sólo *filosofía judía*, sino la idea de filosofía en Levinas: el reconocimiento —por la reducción fenomenológica— de la huella de lo infinito en los hombres,[11] la "venida de Dios a la idea" a manera de Huella, Bondad y Responsabilidad.[12]

Levinas era un filósofo para filósofos. Construyó una filosofía a toda escala y, en muchos aspectos, una fenomenología,[13] a pesar de haberse distanciado de Husserl y de Heidegger.[14] Lo que quizá no se ha considerado es que no se trata de una simple oposición a la tradición, sino un nuevo horizonte[15] de filosofía; aunque, al final de cuentas, filosofía desde la radicalidad que exige la fenomenología en la búsqueda de una ciencia sin supuestos; pero hablando de algo anterior a la ciencia y al fundamento de todo supuesto: la alteridad, como *acontecimiento* pre-originario/an-árquico del sujeto reflexivo.

Cabe resaltar que Levinas se inscribe en el movimiento de los retos y los cauces de la fenomenología posidealista, en la que todo se reducía a *ser* fenómeno de la subjetividad última,[16] en sentido para la conciencia. La puesta en cuestión de dicho pensar presentificante se pone en marcha desde la temporalidad (Heidegger), la corporalidad (Merleau-Ponty)[17] y la

[10] *Cfr*. E. Levinas, *Difícil libertad…*, pp. 142-141.

[11] *Cfr*. *ibidem*, p. 112.

[12] *Cfr*. Graciano González, "¿Puede no ser moral la filosofía? Sobre Kant y Levinas", en A. Alonso Martos (ed.), *Emmanuel Levinas…*, p. 166.

[13] Su fenomenología, tal como se nos presenta en *Totalidad e infinito*, es este intento de salida del *noumeno* a la luz para anteponerse objetivamente a una razón que pretende el monopolio de la objetividad en el campo fenomenal. La tesis que propone en dicha obra es la siguiente: es posible hacer una fenomenología del *noumeno*, que es la metafísica. El *noumeno* es el otro que se manifiesta en una relación de la no violencia que es esencialmente lenguaje y no poder, *Cfr*. E. Levinas, *Totalidad e infinito: ensayo sobre la exterioridad*, en D. E. Guillot (tr.), Salamanca, Sígueme, 2002, p. 21.

[14] *Cfr*. Maurice Friedman, "Martin Buber y Emmanuel Levinas: una indagación ética, en Friedman", en Maurice Friedman, Matthew Calarco y Peter Atterton (eds.), *Levinas y Buber: Diálogo y diferencias*, Buenos Aires, Lilmod, 2006, p. 133.

[15] No el horizonte de sentido al que nos ha habituado la fenomenología, sino ampliar los límites del horizonte más acá y más allá del sentido para llegar al significado.

[16] *Cfr*. Luis Sáez Rueda, *Movimientos filosóficos actuales,* Madrid, Trotta, 2009, pp. 55-88.

[17] Ambos autores, con su movimiento de radicalizar la fenomenología, han sido pautas de la audacia que Levinas tiene con la fenomenología para colocarse "fuera del sujeto", en "otro modo que ser", en lo prelógico anterior al sentido constituido por la conciencia en correlato con el ser. De Merleau-Ponty explicita su influencia en *Humanismo del otro hombre*, al reconocer los análisis de fenomenólogo del cuerpo en el hecho "de la comprensión de la

intersubjetividad que se radicaliza en Levinas hasta la alteridad, tratando de ir hasta un plano más radical que la vida inmanente de la subjetividad, más allá de los alcances del maestro.

El *otro* como ser histórico

Éstos son los tres textos principales de Levinas sobre la otredad: *Totalidad e infinito* (*TI*), *De otro modo que ser* (*DOMS*)[18] y *Humanismo del otro hombre* (*HOH*).[19] En estas obras, el otro se convierte en la categoría clave y central de toda su filosofía. El desarrollo histórico sobre el proceso de convertir al otro-sujeto en *otro* desemboca en esta categoría filosófica de Levinas. Esa manera tan radical de tratar el tema de la otredad es lo que ha hecho que el pensamiento de Levinas siga vigente y tenga tanta influencia en la filosofía, en las ciencias humanas y, por supuesto, en la historia. Se verán, entonces, algunas de sus reflexiones de manera escueta.

El Otro y el Mismo

En su obra *TI*, Levinas critica el desarrollo de la filosofía occidental por ser totalitaria; es decir, por dar supremacía al Yo en detrimento del otro.[20] A esta filosofía centrada en el Yo, en la conciencia, la designa como *filosofía del Mismo*. El Mismo tiene gran poder, ya que el otro se disuelve en sus pies, perdiendo así su libertad y alteridad. Es lo que Levinas dice que pasa con el otro, que se disuelve en el Mismo. A esta filosofía de la mismidad se le ha llamado *totalidad totalizada*: "Desde el punto de vista de la totalidad totalizada, la dialéctica entre lo mismo y lo otro no puede resolverse más que con la dominación del otro por parte del Mismo. El otro debe pasar a formar parte de lo mismo, debe perder su carácter inquietante de extraño a mis cálculos y previsiones. La totalidad engloba lo otro en lo mismo y diluye toda libertad en el imperio de lo vigente".[21]

conciencia intencional como emanación de operaciones prerreflexivas de la existencia carnal, responsable de las *nervaduras* articuladoras de la germinación del sentido, en la historicidad fundamental" en la que la significación no se reduce a ser correlato del pensamiento. E. Levinas, *Humanismo del otro hombre,* en D. E. Guillot (tr.), México, Siglo XXI Editores, 2013, pp. 26-39.

[18] E. Levinas, *De otro modo que ser o más allá de la esencia,* en Daniel Enrique Guillot (tr.), Salamanca, Sígueme, 1995.

[19] D. E. Guillot, *HOH*. Este libro es, en realidad, una colección de tres ensayos de Levinas, entre 1964 y 1970, con el tema de la otredad como eje principal.

[20] Se insistirá en que esta crítica la hace desde la filosofía misma y el rigor que ella exige, no con base en una buena intención o un pensamiento edificante.

[21] Osvaldo Ardiles, *La descripción fenomenológica*, México, Asociación Nacional de

Levinas identifica esta *totalidad*[22] *de la que escapa el sujeto; la identifica con el sistema, la naturaleza, la historia, la política y lo sagrado.*[23] *El sistema* es la aspiración de la ontología, de todo discurso que ve los entes a la luz del ser. Se toma en cuenta al individuo, siempre que esté bajo un género. Es la subordinación del singular en la universalidad del ser. Lo humano es neutralizado al subordinarse al resplandor del ser: "el ser no es lo pensado por el hombre, sino lo que *se* piensa por él".[24] No hay manera de llevar a cabo un diálogo con un *otro* que no sea reabsorbido en el Mismo.

Ante este imperio de la Totalidad, Levinas se inclina por la absoluta independencia del otro, lo exalta y considera no sólo como algo que se resiste a la actitud egoísta del mismo, sino que todavía más; considera que el otro se encuentra antes que toda acción del Mismo, fundando la alteridad del otro en esta anterioridad. Levinas afirma lo siguiente: "Proponemos llamar *relación* a la ligadura que se establece entre el mismo y el otro".[25] Dicha relación no está motivada por el interés o por el egoísmo, sino por un deseo de vivir en armonía y unión de amistad. Por ello, "remarca también el deseo del otro, deseo que ningún alimento terrestre puede satisfacer".[26] Aquí encontramos una probable crítica al proceso de otredad que planteaban Aristóteles y san Agustín y, como el mismo Levinas señala, "la subjetividad es el Otro-en-el-Mismo, según un modo que también difiere la presencia de los interlocutores, uno al lado del otro en un diálogo en el que están en paz y de acuerdo uno con otro".[27] Y es que la relación con el otro, si no se quiere absorber al Otro-en-el-Mismo es *metafísica*.

La metafísica se mantiene y surge de la siguiente excusa: "La verdadera vida está ausente".[28] Siempre se dirige a "otra parte", el "otro modo" y "lo

Universidades e Instituciones de Educación Superior, 1977, p. 54.

[22] Esta noción de *totalidad* se encuentra estrechamente relacionada al primado de la egología; *cfr*. A. Sucasas, *Levinas: lectura de un palimpsesto,* p. 147. La *egología* es la reducción de toda alteridad a fenómeno de una subjetividad trascendental.

[23] Estas figuras básicas de la totalidad, que se presentan sintetizadas, se tomaron de D. E. Guillot, *TI*, pp. 46-56, 64, 68-71, 78-83, 86-88, 94, 100-102, 106, 108, 124-127; D. E. Guillot, *HOH*, pp. 90-93, 106-120; D. E. Guillot, *DOMS,* pp. 195-199.

[24] *Cfr*. A. Sucasas, *Levinas: lectura de un palimpsesto,* p. 150.

[25] D. E. Guillot, *TI*, p. 64.

[26] Francisco Xavier Sánchez, "Estima de sí y alteridad. Una reflexión a partir de Paul Ricoeur y de Emmanuel Levinas", *Franciscanum. Revista de las ciencias del espíritu*, Publicación semestral de la Universidad de San Buenaventura, Bogotá, vol. 55, núm. 160, 2013, p. 121.

[27] D. E. Guillot, *DOMS*, p. 72.

[28] Es necesario que aclaremos que la trascendencia de Levinas, "a diferencia de una filosofía de la trascendencia que sitúa en otra parte la verdadera vida a la cual accedería el hombre al escaparse de aquí, en los instantes privilegiados de la elevación litúrgica, mística o al morir —y a diferencia de una filosofía de la inmanencia en la que se aprehendería

otro" que el Mismo, hacia un fuera de sí extranjero. El término de este movimiento es lo *otro*[29] *en sentido eminente —hacia lo totalmente otro, lo absolutamente otro*—, ya que este Otro deseado metafísicamente[30] se distingue de todos los deseos que tiene el sujeto al nivel de necesidades (que son alteridad formal y reabsorbibles en el mismo). Es el deseo de un lugar que no es nuestra patria, de algo que no carecemos; por ello, el deseo metafísico no aspira al retorno, es un deseo que no satisface. Lo único común con los deseos que se pueden satisfacer es la decepción de la satisfacción, y en el deseo metafísico profundiza más el deseo. "La inmortalidad no es el objetivo primero del deseo, sino el Otro, el Extranjero. Es absolutamente no-egoísta, su nombre es justicia".[31]

"El deseo es absoluto cuando lo deseado es invisible y el ser que desea mortal".[32] Para Levinas, la invisibilidad denota, fuera de la visión teórica, de la intencionalidad, una *inadecuación* que se coloca fuera del día y la noche, como desmesura. ¿Puede tener, para el Deseo, algún sentido esta desmesura, esta alteridad, inadecuada a la idea? La respuesta de Levinas es positiva, pues "es esperada como alteridad del Otro y también como la del Altísimo. La dimensión misma de altura está abierta por el Deseo metafísico. Que esta altura no sea ya el cielo, sino lo Invisible, es la elevación misma de la altura y su nobleza. Morir por lo invisible: he aquí la metafísica".[33]

La metafísica, pues, es movimiento trascendente, que escapa al juego del sujeto en la inmanencia. Pero no es esa trascendencia que está en potencia de ser cobrada inmanencia, sino la trascendencia que hemos referido como deseo e inadecuación. Levinas considera la relación entre el otro y el Mismo como una auténtica trascendencia, porque el Yo sale de sí, se trasciende para ir al otro. De esta manera, intenta superar la inmanencia que domina la filosofía occidental, en especial a la filosofía moderna y la tiranía a la que lleva la ontología de Heidegger.

---

verdaderamente el ser cuando todo *Otro* [causa de guerra], englobado por el Mismo, se desvanecería al término de la historia—, nos proponemos, en cambio, describir en el desarrollo de la existencia terrestre, de la *existencia económica* como la llamamos, una relación con el Otro que no acaba en una totalidad divina o humana, una relación que no es una totalización de la historia, sino idea de lo infinito". D. E. Guillot, *TI*, p. 76.

[29] "Lo Otro metafísico es otro como una alteridad que no es formal, con una alteridad que no es un simple revés de la identidad, ni de una alteridad hecha de resistencia al Mismo, sino con una alteridad anterior a toda iniciativa, a todo imperialismo del Mismo. Otro de una alteridad que no limita al Mismo, porque al limitar al Mismo, lo Otro no sería rigurosamente Otro: por la comunidad de la frontera, sería, en el interior del sistema, todavía el Mismo". *Ibidem*, p. 62.

[30] *Ibidem*, pp. 57-58.

[31] *Ibidem*, p. 87.

[32] *Ibidem*, p. 58.

[33] *Ibidem*, p. 59.

El filósofo e historiador Michel de Certeau hace suya esta relación entre la Totalidad y el otro para proponer una táctica histórica que recupere al sujeto histórico en su historicidad cotidiana: "Llamo táctica a un cálculo que no puede contar con un lugar propio, ni por tanto con una frontera que distinga al otro como una totalidad visible. La táctica no tiene más lugar que el del otro. Se insinúa, fragmentariamente, sin tomarlo en su totalidad, sin poder mantenerlo a distancia".[34]

El otro como infinito

Ya se ha comentado acerca del punto de partida filosófico de Levinas: la Totalidad como la universalidad y la abstracción del sujeto pensante. Ante esta Totalidad, Levinas recurre a lo Infinito como "lo inenglobable por excelencia, como significación totalmente independiente del reunir de la síntesis trascendental".[35] Esta noción es relaciona con la producción[36] de la entidad infinita: "No puede separarse de la idea de lo infinito, porque es precisamente la desproporción entre la idea de lo infinito y lo infinito del cual es idea donde se produce esta superación de los límites. La idea de lo infinito es el modo de ser —la infinición de lo infinito—. Lo infinito no es primero para revelarse después. Su infinición se produce como revelación, como una puesta en mí de su idea. La infinición se produce en el hecho inverosímil en el que un ser separado, fijado en su identidad, el Mismo, el Yo contiene en sí lo que no puede contener, ni recibir por la sola virtud de su identidad. La subjetividad realiza estas exigencias imposibles: el hecho asombroso de contener más de lo que es posible contener.[37]

Esta idea de Infinito contiene más de lo que puede su capacidad: lo superlativo del Infinito es inconmensurable con las categorías del sujeto y con las capacidades del Yo. Esta idea sólo puede proceder de fuera, pero es recibida por el sujeto, a quien determina como deseo del Infinito.

Para Levinas, el otro es justamente aquello que no se puede neutralizar en un contenido conceptual, menos aún en juicios de valor teórico, pues esto supondría ponerlo a nuestra disposición y quedaría reducido al Mis-

[34] Michel de Certeau, *Litmanovich*, p. 64. Cit. por Nara Victoria Fuentes Crispín, "El lugar de producción de la Historia: el sujeto histórico Michel de Certeau", *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura*, núm. 34, Bogotá, 2007, p. 493.

[35] Antonio Pérez Quintana, "La crítica de Levinas a la filosofía trascendental moderna", en A. Alonso Martos (ed.), *Emmanuel Levinas…*, p. 82.

[36] Levinas mismo aclara que, en francés, el verbo *produire* (producir, exhibir) indica tanto la efectuación del ser, como su aparición o exhibición. La ambigüedad de este verbo traduce la ambigüedad de la operación por la cual, a la vez, se gesta el ser de una entidad y por la cual se revela. D. E. Guillot, *TI*, p. 52.

[37] *Idem*.

mo. La interioridad, entonces, se resiste a la totalización. Asimismo, el otro no es algo que se imponga a nuestra conciencia y en ella quede atrapado —¿probable eco de Sartre?—. Levinas es muy reiterativo en que la relación del otro al Mismo no se da en términos de identidad, como si dijéramos que A es igual a A:[38] "El otro es el otro. El otro en tanto que otro, tal y como se expresó antes, se sitúa en una dimensión de altura y de abatimiento —glorioso abatimiento–; tiene la cara del pobre, del —extranjero, de la viuda y del huérfano y, a la vez, del señor llamado a investir y a justificar mi libertad".[39]

Esa imposibilidad de neutralizar al otro en un contenido conceptual es lo que ha permitido al historiador apartarse de un supuesto "objetivismo" para entablar una relacionalidad con los sujetos de estudio —se utiliza el término *sujeto* por el consenso de la Academia, pero en la conciencia de su inconveniencia semántica—. La inclusión de nuevos ejes analíticos que trajo consigo la historia del tiempo presente, como la experiencia y la memoria y la incorporación de la metodología cualitativa a la historia, superó el mito de la historia positivista que veía al otro como objeto y al historiador como Totalidad. "El mito de la no interferencia, sostenido en nombre de la objetividad, en realidad es una forma grave de manipulación, ya que suprime un dato crucial del acontecimiento (el rol del investigador) y representa un diálogo como si se hubiese tratado un monólogo".[40]

El otro como prójimo

Cada día vivimos en la existencia de una relación inevitable con otros sujetos, ya sea de manera implícita o de manera explícita. Según Levinas, debemos hablar del otro desde la perspectiva de otra persona, pero no en cuanto a su calidad de objeto, sino en cuanto a su condición de prójimo. En este sentido, el otro es aquello que yo no soy, pero que tiene valor en sí mismo. Siguiendo la intuición del apartado anterior, se desprende que el otro es el prójimo débil, pobre, viuda, huérfano, forasteros, en contraposición al Yo rico y poderoso, que corresponde a la Totalidad. El otro es alguien que desea ser ante los demás, y que desea ser tratado como persona. De esta forma, el otro vale porque posee alteridad, porque su esencia es alteridad.[41]

---

[38] *Cfr*. Juan Carlos Aguirre y Luis Guillermo Jaramillo, "El otro en Levinas: Una salida a la encrucijada sujeto-objeto y su pertenencia en las ciencias sociales", *Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales*, vol. 4, núm. 2, Bogotá Universidad de Manizales-Cinde, 2006, p. 10.

[39] D. E. Guillot, *TI*, p. 262.

[40] Alessandro Portelli, "Historia oral, diálogo y géneros narrativos", *Anuario Digital de Historia*, Escuela de Historia de la Facultad de Humanidades y Artes, Rosario, núm. 26, 2017, p. 17.

[41] *Cfr*. D. E. Guillot, *TI*, pp. 127-130.

Levinas utiliza dos términos en francés que suelen traducirse como otro: *autrui* y *autre*. Cuando Levinas utiliza el primero, se refiere específicamente al otro hombre que es mi prójimo. No es otro Yo, sino que es el Otro, el que tiene una condición social definitiva. Por otro lado, cuando utiliza *autre*, aunque también se refiere al prójimo, lo utiliza con menos frecuencia por tratarse de un término utilizado en francés para objetos y cosas.[42]

> Lo absolutamente Otro (*Autre*) es el Otro (*Projimo-Autrui*). No se enumera conmigo. La colectividad en la que digo "tú" o "nosotros" no es un plural de "yo". Yo, tú, no son aquí individuos de un concepto común. Ni la posesión ni unidad del número, ni la unidad del concepto, me incorporan al Otro. Ausencia de patria común (*el ser y la esencia, el género*) que hace del Otro el extranjero […] Pero yo, que no pertenezco a un concepto común con el extranjero, soy como él, sin género. Somos el Mismo y el Otro.[43]

En síntesis, Levinas concibe al otro como el prójimo, aquel que me concierne por medio de su exclusiva singularidad y al cual estoy unido antes que a cualquier otra relación, por lo cual me ordena antes de conocerlo y, todavía más, antes de que yo acepte o rechace el compromiso que me pide. Terminemos este apartado con un texto de la pluma del mismo Levinas: "El prójimo me concierne antes de toda asunción, antes de todo compromiso consentido o rechazado. Estoy unido a él que, sin embargo, es el primer venido sin anunciarse, sin emparejamiento, antes de cualquier relación contratada. Me ordena antes de ser reconocido. Relación de parentesco al margen de toda biología, 'contra toda lógica'. La comunidad con él comienza en mi obligación a su vista. El prójimo es hermano".[44]

Los vencidos como los *otros* históricos, en Miguel León-Portilla

La filosofía sobre el otro que me enfrenta y restituye había ya había sido esbozada por Emmanuel Levinas cuando, en 1959, el filósofo e historiador mexicano, Miguel León-Portilla, publicó por primera vez su libro *Visión de los vencidos. Relaciones indígenas de la Conquista.* Se trata de una obra historiográfica sobre la "conquista" del imperio náhuatl desde la visión de los conquistados; desde los pueblos originarios, desde ellos, los otros de la historia.

---

[42] *Cfr*. Miguel Darío Nache, "La filosofía de la alteridad en E. Levinas: antropología filosófica en su obra de *Otro modo de que ser, o más allá de la esencia*", tesis de licenciatura canónica en Filosofía, Facultad de Filosofía, Universidad Pontificia de México, México, 1999, pp. 38-39.

[43] D. E. Guillot, *TI*, p. 63.

[44] D. E. Guillot, *DOMS*, p. 148.

La historiografía contemporánea: del otro como objeto al otro como sujeto

En los sesenta del siglo pasado, surgió en Francia una nueva filosofía que se autodefine plenamente como contraria a la modernidad. Michel Foucault, Jacques Derrida y Roland Barthes, principalmente, reivindican un pensamiento que desafía a la razón como el medio privilegiado para acceder a la verdad,[45] que denuncia y desenmascara los totalitarismos presentes en todo tipo de discurso y rechaza la pretensión de que la historia puede ser universal.[46]

Estos postulados posmodernos influyeron en los historiadores italianos, que buscaron hacer la historia ya no desde los poderosos, los influyentes, los visibles, sino desde los anónimos de la historia, los de pequeños pueblos aldeas, los de los talleres, los de los despojados. El historiador ya no buscaba las grandes ideas de los movimientos sociales universales (Totalidad), sino la pequeña historia con sus ideas propias que resultan igual o más desafiantes de entender (Infinito). "Los microhistoriadores italianos serán férreos defensores de la reducción de escala de observación, con lo cual no sugieren una finalización del novel general, de la historia global. No es un cambio de lo general por lo particular en términos de reemplazado, es una perspectiva que observa lo general en lo particular".[47]

No faltó mucho para que los historiadores mexicanos siguieran los postulados de la escuela italiana de historiografía. De manera preponderante, fue el historiador mexicano Luis González y González el precursor de la microhistoria en México. Don Luis concebía la microhistoria como la historia pueblerina, la de la parroquia, de la matria, de la patria chica, del campanario, en fin, la historia concreta. Esta microhistoria debía ser "el relato verdadero, concreto y cualitativo del pretérito de la vida diaria, del

[45] Incluso el método científico es cuestionado en su arrogantemente pretendida objetividad y universalidad, ya que la experimentación científica depende de percepciones y está condicionada por intereses de tipo económico, militar o intelectual. *Cfr*. Adam Andrew Keith, *What is Postmodern Biblical Criticism?*, Minneapolis, Fortress Press, 1995, pp. 13-14. De manera más tajante, la "empresa anarquista" de Paul Feyerabend critica toda metodología rigorista, ya que un medio complejo que abarca desarrollos sorprendentes e imprevisibles exige procedimientos complejos y desafía el análisis basado en reglas establecidas de antemano y que no tienen en cuenta las condiciones, siempre cambiantes, de la historia. *Cfr*. P. Feyerabend, *Tratado contra el Método,* en Diego Ribes (tr.), Madrid, Tecnos, 1993, pp. 1-6.

[46] Esta idea de la historia universal, señalan los posmodernos, implica *per se* un discurso totalitario, pues se narra desde la perspectiva dominante, la de los vencedores y detentores del poder. De hecho, los libros de historia universal han sido escritos siempre desde la interpretación del hombre blanco europeo.

[47] Francisco Castillo, *La historiografía, entre la filosofía de la historia y la historia de la historia* [en línea], *Academia.edu*

hombre común, de la familia y del terruño… la narrativa que reconstruye la dimensión temporal de la matria".[48]

Miguel León-Portilla se dejó permear por esta corriente emergente de la nueva historia y comenzó a interesarse, con el auxilio cercano del padre Ángel María Garibay, por la vida cotidiana de los pueblos náhuatles antes, durante y después del encuentro con los españoles. Para León-Portilla, no sólo se trataba de una historia regional del pueblo mexica, sino de una verdadera historia del otro, no como objeto de estudio, sino como alguien aparte de mí que tiene algo que contar.[49]

El interés de la historiografía por el "otro"

Es posible valorar a la historia como aquella oportunidad para que el sujeto que la estudia pueda conocerse a sí mismo, en su individualidad y en su naturaleza. Se ha señalado que la historia tiene como objetivo conocer qué es el hombre, qué es ser el tipo de hombre que es, y qué es ser el hombre que uno es y no otro.[50] Sin embargo, esta manera de concebir la historia es muy limitada, pues se queda en el plano de la Totalidad sin posibilidad de una apertura al Infinito que es el otro.

León-Portilla entendió que no era posible hacer historia desde el absoluto del sujeto, sino que se debía hacer historia desde la perspectiva del absoluto del otro, en su caso, del indígena. Se trataba de poner la otredad del indígena precolombino al alcance del lector contemporáneo, pero respetando su rostro. Evitando anacronismos, el historiador debería describir y analizar el pasado en función de los que fueron los antiguos mexicanos y no desde los valores que prevalecen hoy en día. De cierta manera, el historiador siempre será un extranjero en la microhistoria de otro sujeto. Siguiendo esta intuición, cito la siguiente estrofa: "La descripción unilateral del pasado precolombino de México, en una perspectiva occidental, es axiológicamente hablando, indebida, y en términos epistemológicos inadecuada. La objetivación del otro debe mantener vigente en el texto el pensamiento que presidió a la realización de los hechos pasados".[51]

[48] Patricia Arias, "Luis González. Microhistoria e historia regional", *Desacatos. Revista de Ciencias Sociales*, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, núm. 21, México, 2006, p. 181.

[49] Con motivo de los 50 años de la primera edición de *La visión de los vencidos*, en 2009 se publicó una edición conmemorativa; en ella, se incluye la conferencia *Visión de los vencidos… o la palabra de la otredad*, del doctor Eduardo Matos Moctezuma, en la que es posible ver una pequeña semblanza del pensamiento de la otredad en León-Portilla aplicado a los pueblos de cultura náhuatl.

[50] *Cfr*. F. Castillo, *La historiografía...*

[51] Patrick Johansson, "Consideraciones epistemológicas sobre la historiografía del

La historiografía utilizada por León-Portilla busca acercarse a los textos producidos por los vencidos y entenderlos no desde la Totalidad del pensamiento occidental, sino desde el Infinito de ellos mismos; con sus propias formas de pensar, conocer, sentir y percibir el acontecimiento traumático de la Conquista y la destrucción de su matria. Como él mismo señala en su introducción, los historiadores europeos, tanto soldados, como misioneros e incluso sabios, objetivaron a los indígenas, proyectaron en ellos ideas preconcebidas y los mantuvieron en una relación de poder, superioridad y violencia,[52] justo el tipo de relación que Levinas había tratado de combatir durante toda su vida.

La relación del "otro" con el "otro"

Aunque la obra de León-Portilla marcó un hito en la historiografía del vencido como el otro de la historiografía, tal vez cayó en lo mismo que criticó sobre la historiografía europea moderna: la visión desde un punto de vista de los actores de la historia. El paradigma de la modernidad, centrado en la autoridad del autor y en la univocidad del mensaje, había sido cuestionado por muchos, incluido el propio León-Portilla. Surge así el discurso de la posmodernidad, donde se enclava Levinas. El nuevo discurso se va a centrar en el *mensaje*, que se erige ahora como arma de combate. Esta posición, en definitiva "anarquista", del discurso de la posmodernidad se confrontará desde un discurso de la comunicación: un discurso antrópico.[53]

Para tener una visión más integral, más humana de un acontecimiento histórico, no es suficiente buscar las huellas del rostro del otro,[54] sino tam-

México prehispánico", *Caravelle. Cahiers du monde hispanique et luso-brésilien (Hommage à Georges Baudot)*, Toulouse, Institut Pluridisciplinaire pour les Etudes sur les Amériques, núm. 76-77, 2001, p. 28.

[52] *Cfr*. Miguel León-Portilla, "Introducción", *Visión de los vencidos. Relaciones indígenas de la conquista,* en *Obras de Miguel León-Portilla*, tomo XIII, México, Universidad Nacional de México-El Colegio Nacional, 2013, p. 17.

[53] *Cfr*. José Luis Gómez Martínez, "Hacia un nuevo paradigma: el hipertexto como faceta sociocultural de la tecnología", *Cuadernos Americanos*, núm. 86, México, Centro de Investigaciones sobre América Latina y El Caribe, Universidad Nacional Autónoma de México, 2001, pp. 161-162.

[54] Los estudios poscoloniales y subalternos han intentado, desde la posguerra, "hacer una reflexión sobre los procesos de colonización y descolonización en las diferentes partes del mundo hacia donde se extendió el dominio europeo", núm. 6, Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2001, p. 164. Siguiendo esta premisa epistémica, la historia se abocó a la historización de esos sujetos subalternos, tanto en el trabajo con sujetos vivos, como en los tradicionalmente invisibilizados en los archivos. *Cfr.* Brígida von Mentz, "¿Podemos escuchar las voces de los grupos subalternos en los archivos?", *Desacatos. Revista de Ciencias Sociales*, núm. 26, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores

bién la relación o diálogo de ese otro con el que escribe la historia. El mismo León-Portilla reconocería más tarde, en la introducción de la edición de 2013, la necesidad de pensar en la imagen indígena del otro, "que podría mostrar los diversos esfuerzos realizados por los indios para comprender quiénes eran esos hombres desconocidos, venidos de más allá de las aguas inmensas".[55]

Hablar de *El reverso de la conquista* es circunscribirse en el discurso de la posmodernidad, dar voz a los vencidos, pero sin olvidar que existían los otros, los vencedores, y sólo en la interacción comunicativa de ambos otros, conquistadores y conquistados, se podrá llegar a una comprensión cultural e histórica más plena, no sólo de lo que sucedió, sino también de los que hemos heredado. Centrarse únicamente en la visión de los vencidos, de los indígenas, suscitaría odios y rencores, así como sentimientos de inferioridad e impotencia. Por eso, termino este apartado con un párrafo de León-Portilla que es, precisamente, un intento por superar visiones unilaterales y subjetivistas de la historia: "Estamos persuadidos de que, acercándonos a la historia y a la literatura indígenas, sin hacer supresión anacrónica e imposible de la Occidental, que es ya también nuestro, acabaremos de comprender en un contexto universal y humano nuestras raíces, nuestras deficiencias y verdadera grandeza para el presente y el porvenir".[56]

Los indígenas como los *otros* culturales, en Luis Villoro

El filósofo, historiador y antropólogo mexicano de origen español, Luis Villoro, dedicó desde el principio de su desarrollo de pensamiento un lugar preponderante al tema del indígena como el otro. Aunque tuvo una vida longeva —murió a los 91 años—, podemos encontrar su reflexión más filosófica sobre la otredad en los primeros momentos de su faceta como escritor, en los tiempos de su juventud.

De hecho, se han propuesto tres grandes etapas en la evolución del pensamiento de Luis Villoro, marcadas por el común denominador de la problemática entre lo universal y lo particular. En su primera etapa, correspondiente a la de su juventud, Villoro hace una crítica de lo universal y

en Antropología Social, 2008, pp. 143-150. No han faltado quienes han cuestionado este interés por el "otro" subalterno, pues siguen considerando a ese "otro" desde la Totalidad imperialista. *Cfr.* Gayatri Chakravorty Spivak, "¿Puede hablar el subalterno?", *Revista Colombiana de Antropología*, vol. 39, Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2003, pp. 297-364.

[55] M. León-Portilla, "Introducción", p. 33.

[56] M. León-Portilla, "Nota preliminar, 2006", *El reverso de la conquista. Relaciones mexicanas, mayas e incas,* en *Obras de Miguel León-Portilla*, tomo XIII, México, Universidad Nacional de México-El Colegio Nacional, 2013, p. 258.

se enfoca en la búsqueda de lo particular. En la segunda etapa, en su edad adulta, Villoro pone el énfasis en lo universal por encima de lo particular. Finalmente, en la tercera etapa, conforme a su pensamiento de más madurez, el filósofo mexicano opta por una tendencia de tipo pluralista.[57]

Por el alcance de este artículo, me concentraré en una obra del autor mexicano salida de su pluma en la primera etapa de su pensamiento: *Los grandes momentos del indigenismo en México* (*GMIM*).[58] Esta publicación fue editada en 1950 y marca una interesante simbiosis entre lo filosófico y lo histórico, un tópico presente a lo largo de todo el desarrollo filosófico en Villoro, teniendo como punto de confluencia el tema de la alteridad: "La historia le mostró el rostro de la alteridad, en cuyas pupilas encontró refractados los contornos de su propia imagen".[59]

La otredad como problema filosófico

Desde los primeros años de su labor como docente y generador de un pensamiento propio, sin duda coincidente con el pensamiento de la otredad de Levinas,[60] Villoro mostró una preocupación evidente por el otro, un tema que nos puede proporcionar una clave segura para comprender el sentido de toda su filosofía y el aporte más relevante a la interpretación de su pensamiento. No es que su producción filosófica no haya tenido este elemento epistemológico, sino que el tema del otro se va a convertir en el tema de lo otro; el indígena como el otro se convierte en lo indígena como lo otro.

En otro estudio, se han resaltado tres rasgos característicos en la reflexión sobre la otredad de Villoro: *a)* una visión plural de la otredad donde el otro se dice de varias maneras; *b)* una visión crítica del ego; *c)* un pensamiento racional reformulado que cuestiona críticamente las formas falsas de relación con el otro.[61] Respecto de la visión plural de la otredad, ésta pasa por

[57] *Cfr*. Mario Teodoro Ramírez, "La razón del otro: estudios sobre el pensamiento de Luis Villoro", *Diánoia. Revista de Filosofía*, vol. 57, núm. 69, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filosóficas, 2012, p. 215.

[58] Luis Villoro, *Los grandes momentos del indigenismo en México*, México, El Colegio de México, 1950. En lo sucesivo, se consignará como GMM.

[59] Aurelia Valero Pie, "Diálogos entre filosofía e historia: Luis Villoro, 1922-2014", *Historia Mexicana*, México, El Colegio de México, Centro de Estudios Históricos, vol. 64, núm. 2, 2014, p. 714.

[60] La influencia de Emmanuel Levinas ha sido patente en la filosofía posmoderna latinoamericana. "En América Latina ha sucedido otro tanto y sus tesis fundamentales [de Levinas] han sido audazmente asimiladas a lo que podríamos llamar una *filosofía cristiana de la liberación*". Ricardo Ehrenber, "Prólogo", en D. E. Guillot, *HOH*, p. 4.

[61] *Cfr*. M. T. Ramírez, "Estadios de la otredad en la reflexión filosófica de Luis Villoro", *Diánoia. Revista de Filosofía*, Universidad Nacional Autónoma de México, Investigaciones Filosóficas, vol. 52, núm. 58, México, 2007, p. 144-145.

distintos estadios o momentos: *1)* estadio interpersonal: el otro yo, el tú, la experiencia interpersonal; *2)* estadio intercultural: el otro humano que pertenece a otra cultura; *3)* estadio metafísico: el Otro absoluto, lo divino o lo sagrado; *4)* estadio de la praxis social: los otros, la pluralidad, la comunidad humana.[62] Para nuestro estudio, nos enfocaremos en los dos primeros estadios.

Persuadido por el pensamiento filosófico de Levinas y su crítica a relaciones de otredad basadas en el poder y el dominio,[63] Villoro denuncia formas falsas de esa relación. En efecto, Villoro explica y denuncia formas inválidas de relación con el otro y propone la construcción de nuevas formas de interrelación humana.[64] Para lograr estas nuevas relaciones, es necesario recurrir a la razón, pero no entendida como la razón de la filosofía moderna occidental basada en el ego, sino como una razón crítica del ego, con una descentración del ego y una descentración del etnocentrismo del pensamiento.[65] Esta razón autocrítica que propone Villoro nos permite pasar del reconocimiento del otro a la constitución, con él, de una nueva relación, un nuevo entendimiento y una nueva comunidad.[66]

Dicha nueva relación parte de una fascinación por el otro que es distinto. En un ensayo publicado justo un año antes de *GMIM*, titulado *Soledad y comunión*,[67] Villoro habla de la "fascinante presencia de una evanescente y extraña compañía", esto es, la del otro, la de tú. Esa fascinación nos lleva a preguntarnos: ¿Qué es el otro? ¿Quién es el otro? Precisamente esta fascinación nos lleva a "trascender los límites egológicos e intelectualistas del idealismo filosófico".[68]

No obstante, el valor positivo de la fascinación que nos presenta la posibilidad de salir de sí y abrirse al otro, se presenta como insuficiente para

[62] *Ibidem,* p. 145.

[63] "Si la filosofía no escucha al pueblo oprimido es necesariamente sofística encubridora". Esto lo afirma Enrique Dussel múltiples veces en libros, conferencias, artículos y demás, para que podamos comprender el importante rol de la filosofía en Latinoamérica como instrumento de concientización para la liberación. *Cfr.* Enrique Dussel y D. E. Guillot, *Liberación latinoamericana y Emmanuel Levinas*, Buenos Aires, Bonum, 1975.

[64] A diferencia del pensamiento que hemos expuesto de Dussel, el también filósofo Villoro no se limita a denunciar las falsas relaciones de Totalidad basadas en la colonización, sino que se atreve a proponer nuevas maneras de relaciones basadas en el reconocimiento del diferente.

[65] *Cfr.* M. T. Ramírez, "La razón del otro…", p. 216.

[66] *Cfr.* M. T. Ramírez, "Estadios de la otredad…", p. 146.

[67] L. Villoro, "Soledad y comunión", *Filosofía y Letras*, vol. 17, núm. 33, México, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México, 1949, pp. 115-131.

[68] M. T. Ramírez, "Estadios de la otredad…", p. 149.

la construcción de las nuevas relaciones interpersonales de las que hemos hablado. Por eso, Villoro propone al amor como el acceso al otro en cuanto otro ser, en cuanto ser-otro, como se ha señalado: "La única vía para acceder al otro es la del amor: la capacidad de afirmar el ser del otro sobre el ser de sí mismo [nada que ver con el concepto posesivo del amor, que es falso amor y falsa entrega: dilatada y truculenta afirmación de sí mismo] […] la relación con el otro jamás puede consumarse de forma total, pues entonces se agotaría la trascendencia que lo define, se anularía su alteridad propia".[69]

Precisamente este sentimiento de amor nos hace darnos cuenta de la presencia del otro, del tú, y de este modo de romper la prisión egocéntrica del sujeto. Por medio del amor "se fractura la capa de una objetividad impenetrable y se rompe así el cerco que la soledad tendía en torno al yo";[70] contra Sartre, el otro no es el infierno que perturba y pone en conflicto mi soledad, sino que es la posibilidad de trascender esa soledad y vivir en comunión.

El indígena como el otro

Luego de un breve esbozo sobre el tema del otro y nuestra relación con él, debemos decir que "el otro que ha sido paradigmático para Villoro ha sido nuestro indígena".[71] En su libro *GMIM*, de 1950, siguiendo una línea de pensamiento histórico-filosófico heredada por Hegel, Villoro distingue tres etapas en el desarrollo del acercamiento al indígena en México: *a)* en la etapa de los primeros misioneros, principalmente desde la perspectiva de Bernardino de Sahagún, lo indígena aparece como cercano y negativo (tesis); *b)* en el segundo momento, correspondiente a la ilustración mexicana, tomando como paradigma a Clavijero y a Teresa de Mier, lo indígena se presenta como lo lejano y negativo (antítesis); *c)* la tercera etapa corresponde al tiempo contemporáneo en que Villoro escribe y es un intento de mostrar al indígena como cercano y positivo (síntesis). Como él mismo lo señala, el cambio de paradigma consiste en que "el mestizo-indigenista se considera ahora en la misma situación que el indio; lo asume como elemento de su situación social y de su espíritu mismo. Implica, pues, una *interiorización* de lo indígena; deja éste de ser alteridad para convertirse en elemento del Yo social y personal".[72]

[69] *Ibidem*, p. 152.

[70] Gustavo Leyva Martínez, "Luis Villoro: Identidad y alteridad en el lenguaje, la experiencia y la política", *Revista Internacional de Filosofía Política*, núm. 34, México, Universidad Autónoma Metropolitana, Departamento de Filosofía, 2009, p. 236.

[71] M. T. Ramírez, "La razón del otro…", p. 216.

[72] L. Villoro, *GMIM*, p. 238.

Para Villoro, el indígena es una realidad siempre revelada, pero nunca revelante. Con la colonización, comenzó un proceso de desconocimiento y negación del otro, del indígena. La construcción y definición de su ser se dio por medio de marcos ideológicos y estrategias políticas desde la perspectiva del colonizador y sus sucedáneos.[73] Ahora, sin embargo, se busca que el indio hable por sí mismo, que nos interpele, que nos provoque: "El indio puede ahora recuperar su trascendencia, pero sólo en el seno de una trascendencia ajena. Para que pueda juzgar y medir, para que pueda rebasarse hacia sus posibilidades, necesita hacerlo en el seno del otro, como parte constitutiva del mestizo [en la 'recuperación espiritual'] o del proletariado [en la 'recuperación social']".[74]

La consecuencia de esta nueva concepción del indígena nos lleva a modificar nuestras relaciones con él. El indígena es esa realidad en la que puedo reconocerme, sin que por eso deje de ser distinta de mí. El indígena es alteridad que indica hacia mí. Desde entonces, el indígena se convirtió en "una llave interpretativa y en un observatorio privilegiado para identificar algunas claves explicativas de la configuración nacional".[75]

En el indígena, yo puedo percibir mi propia trascendencia convertida en una realidad exterior y visible. Por más que intentamos iluminarlo con nuestras categorías y actitudes, él permanece desconocido y no realizado en la superficie que nos muestra su capacidad de trascendencia, de su alteridad, de su ser otro. Siguiendo la intuición levinasiana de la huella del otro, Villoro afirma: "De ahí que aparezca siempre —cuando lo juzgamos y determinamos— como disfrazado y oculto. Nos percatamos de que nunca lo captamos en su propio ser, de que siempre se nos escapa en algo".[76]

Siguiendo la categoría de trascendencia como componente esencial de la relación con el otro indígena, Villoro continúa sosteniendo que, ante él, nos sentimos atraídos y atemorizados a la vez, no porque nos sepamos determinados o dominados por él, sino "porque presentimos que, en su fondo, más atrás de todos nuestros prejuicios y lecturas, se alberga una realidad oculta y misteriosa que no podemos alcanzar y cuya presencia nos fascina".[77]

---

[73] Este proceso respondió a un esquema occidental clásico de sujeto-objeto, que derivó en una relación de exterioridad, distancia y dominación. "El otro está condenado a ser un *objeto* para el *yo*; siempre *es* lo que el *yo* define, capta, interpreta y quiere de él; no hay posibilidad de inversión de los papeles, de intercambio y de reciprocidad entre ambos polos", M. T. Ramírez, "Estadios de la otredad…", p. 156.

[74] L. Villoro, *GMIM*, p. 240.

[75] A. Valero Pie, "Diálogos entre filosofía e historia…", p. 718.

[76] L. Villoro, *GMIM*, p. 242.

[77] *Idem*.

Lo indígena como lo otro cultural

Villoro denunció la incapacidad de la filosofía occidental para tratar la experiencia del otro en cuanto perteneciente a otro mundo histórico-cultural, a otra cultura.[78] "En el plano intercultural, el otro se presenta no sólo como un ser otro, distinto, diferente, sino aún más, como un ser extraño, incomprensible, anómalo y, llevado al límite, como un ser negativo, como la representación del mal, o al menos como poseedor de una realidad menor, secundaria o problemática".[79]

En este sentido, la filosofía de la otredad de Villoro puede ser considerada como un desarrollo más osado de la filosofía de Levinas, pues no sólo afronta la presencia ineludible del otro cercano culturalmente, sino que se atreve a lidiar con la presencia inevitable del completamente otro, perteneciente a otra cultura. La interculturalidad no es una opción, sino un imperativo ético que debe ser asumido de la manera correcta para evitar reduccionismos, falsas superioridades, animadversiones, dominios o descalificaciones.

Pero Villoro evita caer en la tentación de un simple y reductorio particularismo; más bien, sostiene que a lo universal se llega por lo particular. Precisamente el multiculturalismo es lo que permite alcanzar una vía intermedia entre el particularismo y el universalismo, respetando la diversidad que nos constituye individual, social y culturalmente, aunque reconociendo la diferencia. La interculturalidad construye entre todos, sin exclusión, una verdadera universalidad cultural.

Pueden señalarse cuatro principios de la auténtica multiculturalidad: *a)* la capacidad de cada cultura para decidir por sí misma (autonomía); *b)* la consistencia y coherencia entre necesidades, deseos, creencias y comportamientos (autenticidad); *c)* la postulación de fines alternativos para la realización individual y el bien común (finalidad); *d)* la procuración de los medios y recursos para lograr sus fines (eficacia).[80]

Con este trasfondo no es de extrañar que, en su última etapa de vida, Villoro se mostrara entusiasta y comprometido con el movimiento zapatista de Chiapas, como una concreción práctica de su pensamiento. En este movimiento indígena, el pensamiento filosófico de Villoro encontraba su praxis. La sociedad mexicana (Totalidad) debe no sólo convivir con las

[78] En efecto, como hemos visto en el recorrido histórico del primer capítulo, el otro en la filosofía europea siempre es el otro que es de la misma raza, de la misma cultura occidental, de la misma tradición cristiana.

[79] M. T. Ramírez, "Estadios de la otredad…", p. 153.

[80] *Cfr*. M. T. Ramírez, "La razón del otro…", p. 218.

sociedades indígenas (Infinito), sino que está llamada a hacerse cargo de la diferencia existente entre ambas.[81]

Conclusión

La influencia filosófica europea —Atenas— sobre Levinas y su profundo arraigo judaico —Jerusalén— propiciaron su postura de un personalismo novedoso que presenta al otro como prójimo, que se me presenta como alguien inesperado y no deseado, alguien que me interpela e incluso me incomoda, un símbolo de infinito que desestabiliza esquemas y obliga a tomar una decisión ética, a una respuesta antropológica y a una actitud sociológica.

El otro es el Rostro que permite trascender la Totalidad, siempre excluyente y opresora, para abrirse al infinito de una proximidad enriquecedora. Ese Rostro se presenta desnudo, débil, necesitado de una respuesta positiva. De ahí que el otro demanda una responsabilidad ineludible frente a él. La proximidad no es una amenaza, sino una oportunidad para enriquecer con la presencia del otro distinto.

En el estudio de la historia, ese otro distinto se encuentra en las fuentes tradicionales de talante positivista como los archivos institucionales, pero también en las nuevas vetas cuantitativas —archivos inquisoriales, parroquiales, municipales— y cualitativas —fuentes orales, discursos, prensa, divulgación—. El otro como sujeto histórico sale del ámbito del bronce —reyes, jerarcas, héroes nacionales— para incursionar en el barro —molineros, comadronas, campesinos— del Infinito. El encuentro del historiador con ese otro implica afectación, empatía, solidaridad e, incluso, compromiso.[82]

Se eligió a dos historiadores, ambos de formación filosófica, como referentes de la filosofía de la otredad de Levinas en México al final de la década de los cincuenta.[83] Miguel León-Portilla se vio beneficiado de la apreciación del otro distinto para hablar de los vencidos de la Conquista, los olvidados de la historia. Reelaboró el discurso historiográfico en México, bajo los presupuestos de la nueva historia, para darle voz a los que fueron

[81] *Cfr*. Gabriel Vargas Lozano, *Filosofía ¿para qué? Desafíos de la filosofía para el siglo XXI*, México, Universidad Autónoma Metropolitana, 2014, p. 134.

La "distancia crítica" del historiador no excluye que quedemos afectivamente implicados cuando trabajamos con personas en el tiempo presente, y "tendemos a repetir a cierto nivel de nosotros mismos los procesos que funcionan dentro de aquello que queremos comprender", Dominick LaCapra, *Historia y Memoria después de Auschwitz*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2009, p. 56.

[83] Levinas publicó *El Tiempo y el Otro* en 1947 y, desde entonces, difundió sus tesis sobre la otredad con ensayos y conferencias. Su obra *Totalidad e infinito*, fruto de una maduración de su pensamiento, coincidió con las publicaciones mencionadas de León-Portilla y Luis Villoro.

callados por la historia tradicional escrita por los vencedores, en este caso, los conquistadores y evangelizadores. Fue así que las crónicas náhuatles salieron a la luz en un diálogo iluminador con las crónicas de los españoles.

Finalmente, Luis Villoro aprovechó la filosofía propuesta por Levinas, a fin de desmantelar las estructuras culturales que han privado en México al considerar al indígena y lo indígena como algo amenazante para la identidad nacional y pasar así a una valoración más positiva del que se yergue como alguien distinto, extraño y quizá hasta exótico, aunque no por eso amenazante. La reconciliación de México con su pasado y con su diversidad pasa necesariamente por la valoración y convivencia con el otro diferente por excelencia: el indígena.

INTERCULTURALIDAD DESDE EMMANUEL LEVINAS

Luis Fernando Botero Villegas*

RESUMEN: El presente ensayo busca ahondar en la propuesta del filósofo Emmanuel Levinas en un intento por encontrar elementos que puedan ayudar a robustecer la discusión actual no sólo sobre el concepto de interculturalidad; también sobre aquello que debemos contemplar como un horizonte que nos permita establecer en qué medida nos encontramos o no en el camino correcto para construir este proyecto urgente a nivel mundial; de lo contrario, estamos destinados a fracasar. Con textos del mismo Levinas y de algunos de sus intérpretes, procuro ofrecer algunas ideas que pueden ser plausibles en tal sentido.

ABSTRACT: This essay seeks to delve into the philosophical proposal of Emmanuel Levinas in an attempt to find elements that can help strengthen the current discussion not only on the concept of interculturality but, above all, on what we should contemplate as a horizon that allows us to establish to what extent we are or are not on the right path to build this urgent project worldwide or, on the contrary, we are destined to fail. With texts by Levinas himself and some of his interpreters, I try to offer some ideas that may be plausible in that regard.

PALABRAS CLAVE
Interculturalidad, alteridad, el yo, el otro, el tercero, rostro, blanqueamiento.

KEYWORDS
Interculturality, otherness, the self, the other, the third, face, whitening.

* Departamento de Formación, Escuela de Teología y Pastoral Diócesis de Riobamba, Ecuador.

Este ensayo me parece pertinente y oportuno por cuanto el tema de la interculturalidad puede recibir una oxigenación sustancial desde la perspectiva filosófica, ética[1] y antropológica del pensador lituano Emmanuel Levinas (1906-1995).

El mismo hecho de haber nacido en la periferia de Europa y haber vivido, ya nacionalizado, en París puede ser un referente casi obligatorio para tratar el tema de la interculturalidad. Pero hay más, Levinas rompe no sólo con su maestro Husserl, sino con su amigo Heidegger al darse cuenta de que su filosofía no le ayudaba a estar cerca del prójimo, sino que, por el contrario, lo alejaba de él; sobre todo, en el caso extremo de que esa filosofía, en el caso de Heidegger, estuviera siendo utilizada para justificar el nazismo y su proyecto de exterminio judío. Levinas, de origen hebreo, había logrado escapar de la muerte; su familia, por el contrario, no tuvo la misma suerte.

El artículo gira, entonces, alrededor de la alteridad tal como la plantea Levinas, componente fundamental en el tema de la interculturalidad. El Otro[2] es, para Levinas, el "elemento" sobre el cual yo estoy obligado a pensar y a reconocer. La filosofía occidental, para el pensador lituano, giró en torno al yo, al *cogito*, fue una teoría del conocimiento, y ya era hora, según él, de pensar en el otro a través de una filosofía del re-conocimiento, no tanto del ver como del escuchar. El otro no es, como estamos acostumbrados a pensar y decir, un *Alter ego*, otro-yo: es el total y radicalmente otro. El otro me habla como rostro, pero éste no es el semblante de la cara, es la manera de la presencia del otro que no es visual, sino auditiva. La filosofía de Occidente siempre estuvo pendiente de la iluminación, de la luz para entender; Levinas, con sus raíces hebreas, semitas si se quiere, está interesado en el oír. La epifanía del rostro del otro no es para verlo o mirarlo con los ojos de la conciencia, sino para oírlo con los oídos del alma. Esa epifanía del rostro hace posible la humanidad.

La tradición bíblica y sus estudios sobre el *Talmud* permiten a Levinas situarse en una perspectiva filosófica y antropológica distinta de la heredada

[1] "¿Sabe? con frecuencia se habla de la ética para describir lo que yo hago, pero lo que finalmente me interesa no es la ética en sí, sino lo santo, la santidad de lo santo". Diálogo de Levinas con Derrida; testimonio de este último en su "Oración fúnebre pronunciada durante el sepelio de Emmanuel Levinas el 28 de diciembre de 1995" [en línea], http://cort.as/-PVri

[2] Hay quienes utilizan indistintamente el término *Otro* —con mayúscula— y *otro* —en minúscula—, pero, según García (s/f), Levinas utiliza el término *Otro* para referirse a la trascendencia, a Dios, y *otro* para referirse al prójimo, al que está frente a mí: "La responsabilidad es salida del yo hacia el otro, que el Otro mismo provoca en mí." Mario García, "Ética filosófica de Emmanuel Levinas en su obra Totalidad e infinito", s/f. [en línea], http://cort.as/-PVrz En este artículo respeto la manera como los diferentes autores citados utilizan el término.

por Occidente: el Otro me completa, pero el Otro según la tradición bíblica. El "amor a la sabiduría", de Sócrates, Levinas lo convierte en "sabiduría del amor", al servicio del amor, puesto que lo que define al ser humano no es la sabiduría, sino el amor al otro; no es la ontología, es la ética la que debe ser considerada como la filosofía primera. Observa Levinas que los filósofos occidentales habían centrado sus reflexiones totalizantes en la esencia, en el ser, olvidándose del otro, del sujeto.

Levinas identificará al Otro con las figuras del huérfano, el extranjero y la viuda —figuras bíblicas—, con las cuales estoy obligado. A este Otro no lo determino a partir de ser, ni a partir del conocimiento, sino que él permanece intacto en su alteridad, es absoluto. Lo único que me queda es acogerlo como infinito y trascendente, responsabilizarme de sus necesidades.[3]

Al alejarse de Husserl por cuestiones filosóficas y de Heidegger por asuntos éticos,[4] Levinas se aproxima a Derrida —otro filósofo de la periferia por su origen argelino—, quien comparte con él su preocupación por el Otro y por todo lo que esto implica.

En este sentido, Gil Jiménez comenta: "No obstante, a pesar de la influencia que habían tenido sobre él estos filósofos [Husserl y Heidegger] Levinas tomará una nueva dirección, abandonando, de este modo, el camino que había tomado hasta el momento".[5] Así, en un segundo periodo[6] proclamará a la ética como la filosofía primera, rechazando la prioridad que filósofos, como los arriba mencionados, le habían otorgado a la ontología. Este cambio de postura fue la causa de que la filosofía levinasiana se convirtiera en algo fundamental para todos aquellos que niegan la primacía de la ontología; es decir, para quienes niegan que lo más importante es el ser y, por el contrario, defienden la alteridad, la primacía del otro; en resumen, para todos aquellos que sostienen que la ética es superior al saber.[7]

Para Levinas, la filosofía tiende a reducir al Otro a lo mismo; por lo tanto, el conocimiento es una estrategia de apropiación y de dominación entre los hombres. Pero, como se advirtió anteriormente, la tradición judía aporta a Levinas una perspectiva diferente en esa relación, introduciendo

[3] Paula Gil Jiménez, "Teoría ética de Levinas". *Cuaderno de materiales. Filosofía y ciencias humanas*, núm. 22, 2006 [en línea], http://cort.as/-PVs8

[4] Rompe con Heidegger por la cercanía que éste tenía con el nazismo.

[5] *Vid*. Adriaan Peperzak, "Algunas tesis para la crítica de Emmanuel Levinas a Heidegger", *Signos Filosóficos*, 13, núm. 25, México, Universidad Autónoma Metropolitana, 2011.

[6] En un primer periodo, según Paula Gil Jiménez, Levinas había sido un entusiasta seguidor de Husserl y Heidegger, lo cual demostró en obras como *La teoría de la intuición en la fenomenología de Husserl* (1930), *De la existencia al existente* (1947) y *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger* (1949).

[7] P. Gil Jiménez, "Teoría ética de Levinas", *Cuaderno de Materiales*, Madrid [en línea], http://cort.as/-PVsd

al Otro no como concepto, sino como presencia de un rostro[8] que "me enfrenta" y es fuente de toda alteridad: Ser-para-el-Otro, garantizando así una fundamentación de los derechos humanos. Ese Otro se coloca "fuera de todo enraizamiento y de todo domicilio. Apátrida como autenticidad" , con ese Otro es una alteridad con quien puede entablarse un diálogo.

De esta manera, el artículo pretende mostrar la manera como Levinas fue migrando de un interés a otro y cómo su pensamiento, enmarcado dentro del humanismo,[9] puede servirnos de referente significativo en cuanto a la reflexión sobre la interculturalidad y, en nuestro caso, la interculturalidad como proyecto plausible, viable e inaplazable en la provincia de Chimborazo y, por supuesto, en otros lugares.

Levinas y el giro hermenéutico

Acerca de la posición de Levinas en el giro hermenéutico, Marta Palacio afirma:

> A partir de la filosofía existencial de Heidegger, se abren nuevos caminos para la hermenéutica: las filosofías de H. G. Gadamer, P. Ricoeur, E. Levinas y J. Derrida, respectivamente, interpretando de modos diversos la relación de la fenomenología con la hermenéutica, consolidan lo que se ha denominado el giro hermenéutico de la filosofía. Cada uno de estos autores realiza una lectura propia tanto de la fenomenología husserliana como de la hermenéutica heideggeriana, a las que leen a contraluz del fondo crítico aportado por la *hermenéutica de la sospecha* desarrollada por Nietzsche, Marx y Freud, quienes ponen en el tamiz de la crítica la ilusión de la conciencia de sí. Así, estos autores —entre otros— se ubican *grosso modo* dentro del giro hermenéutico de la filosofía contemporánea; sus filosofías se distinguen y emparentan tanto

[8] Para Levinas, el rostro no es, se manifiesta, aparece. "El rostro no es un objeto que podamos conocer, describir y manipular a nuestro antojo, el rostro es del orden de la trascendencia, del infinito, y del absoluto que se nos escapa y al cual nos toca servir […] La epifanía del rostro como rostro introduce la humanidad […] En este relato del evangelio de Lucas [el buen samaritano] se nos pone las actitudes ante el otro, primeramente, la actitud del sacerdote y el levita que lo vieron y lo tematizaron, una actitud ontológica, en cambio el samaritano tuvo una actitud ética, su conciencia se traumatizó y le escuchó, le sirvió. Con este ejemplo se nos aclara cuál debe ser la actitud ante el otro, primero es él, después yo. Es decir, es una relación asimétrica." (M. García, *op. cit*. "El rostro en su desnudez de rostro me presenta la indigencia del pobre y del extranjero." Emmanuel Levinas, *Totalidad e infinito*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 2002, p. 98.

[9] Julia Urabayen, "El humanismo del otro de E. Levinas: el filósofo a la búsqueda", *Dilema. Revista de Filosofía* 10, núm. 1, 2006, pp. 29-40. J. Urabayen, "La ética no son normas, sino atención a lo humano: el mensaje de Levinas", 2005 [en línea], http://cort.as/-PVt0

por la crítica al sujeto de la conciencia como por sus tematizaciones sobre la realidad entendida como lenguaje, signo y sentido.[10]

Para Emmanuel Levinas, el lenguaje posibilita la relación ética que permite acercarse al Otro y responderle mediante una respuesta que obligatoriamente implica respeto al mantener la diferencia radical entre el Yo y el Otro. Hay una profunda relación entre el lenguaje y la ética; el lenguaje permite trascender la simple comunicación de opiniones o contenidos; el lenguaje viene a ser mi respuesta al otro, es decir, mi responsabilidad con el otro, una relación ética. Ésta es la base de la alteridad. En otras palabras, no intentar convertir al Otro en un Mí mismo por medio del lenguaje de la dominación.

Al respecto, el filósofo se pregunta ¿cómo el Mismo, que se exhibe como egoísmo, puede entrar en relación con Otro sin privarlo inmediatamente de su alteridad? ¿De qué naturaleza es esta relación? La relación con el Otro es ético-lingüística: la relación ética se concibe como lenguaje, en el nivel del lenguaje donde la palabra que responde se responsabiliza del otro, se hace cargo de él, sale de sí hacia el otro, bajo el mandato ético de la responsabilidad.[11]

Para Levinas, el lenguaje tiene una función expresiva, la cual indica que la relación con el Otro no es la de sujeto-objeto, sino una relación de alteridad; el Otro es radicalmente diferente de mí, por eso, puedo dialogar con él. Ese otro me interpela y yo también lo interpelo, me invoca y lo invoco, se da una "revelación del Otro";[12]en ese sentido, "el lenguaje no es un simple intercambio de informaciones, sino que 'la esencia del lenguaje es amistad y hospitalidad'".[13] "El contacto verbal, como deseo metafísico orientado hacia lo absolutamente otro dice la alteridad constitutiva del yo, por la cual la proximidad es una responsabilidad, y esta última una sustitución, un 'ser-para-el-otro'."[14] Según Levinas, "el otro que se manifiesta en una relación de no-violencia que es esencialmente lenguaje y no poder".[15]

Levinas encuentra que, en la filosofía de Heidegger, la trascendencia, la salida de sí, en concreto, no se da hacia el Otro, sino hacia el ser que debe ser comprendido. Así que, para Levinas, la "filosofía del poder, la ontología heideggeriana que subordina la relación con el Otro a la relación del ser en general, lleva fatalmente a otra potencia, a la dominación imperialista, a la

[10] Marta Palacio, "La posición de Levinas en el giro hermenéutico: el lenguaje como ética", *Areté. Revista de Filosofía* 25, núm. 2, 2013, p. 135.

[11] *Ibidem*, pp. 145-146.

[12] E. Levinas, *Ética e infinito*, Madrid, Antonio Machado Libros, 2000, p. 32.

[13] Cit. por M. Palacio, *op. cit.*, p. 146.

[14] *Idem*.

[15] Levinas, *Totalidad e infinito*, p. 21.

tiranía".[16] El *ahí* de Heidegger —en el *ser-ahí*— nada significa para Levinas; nada se soluciona con eso, es un sinsentido por cuanto me hace pasivo frente a la realidad.[17] Para Levinas, entonces, es el rostro del otro lo que propicia la relación entre los hombres a partir del deseo. Para Levinas, el deseo, *deseo metafísico*, es entendido como la salida del yo a la exterioridad; el yo, el ser, no se queda *ahí*. Por el contrario, de esta manera se establece una relación entre el yo o sujeto inmanente con una exterioridad que es trascendente. Es aquí "donde la iniciativa de la relación no brota ya del sujeto ni de su actividad intencional, sino que es provocada por la 'proximidad' del otro, alteridad que irrumpe y se 'revela' afectándolo y provocándole el *deseo del otro*, movimiento de salida hacia la alteridad que no retorna sobre sí".[18] O, en palabras del filósofo: "El deseo metafísico tiende hacia lo totalmente otro, hacia lo absolutamente otro".[19] "Plantear la metafísica como Deseo es interpretar la producción del ser —deseo que engendra el Deseo— como bondad y como más allá de la felicidad; es interpretar la producción del ser como ser para el otro."[20]

Decía antes que, según Levinas, el giro hermenéutico tiene que ver con el lenguaje, con el *decir*, y plantea algo que realmente debe ser considerado con un giro, con un cambio absoluto de perspectiva:

> [En efecto] Levinas se aleja de la interpretación lingüística de los actos del discurso que ubica el origen del Decir en el sujeto hablante que toma la palabra y la iniciativa. El Decir en Levinas no tiene su origen en el sujeto, sino en el Otro, el prójimo, la alteridad, operando un giro y descentramiento del sujeto que lo ubica en el paisaje de los filósofos posmodernos. Con la noción de Decir, Levinas ha desprovisto al sujeto de su carácter activo y lo ha convertido en 'pasividad' absoluta que recibe la orden o el mandato [del otro] de

[16] *Ibidem*, p. 70. *Vid*. Francis Guibal, "Entre Levinas y Heidegger", *Areté. Revista de Filosofía*, núm. 2, 1992, pp. 337-376.

[17] "El *Dasein* existe por mor de un poder- ser de sí mismo. Existiendo, está arrojado y, como arrojado, entregado al ente del que ha menester para poder ser como es, a saber, por mor de sí mismo. En la medida en que el *Dasein* existe fácticamente, se comprende a sí mismo en esta conexión del por-mor-de sí mismo con su correspondiente para-algo. Aquello dentro de lo cual el *Dasein* existente se comprende, 'ex'-siste con la existencia fáctica del *Dasein*. El 'dentro de lo cual' de la comprensión primaria de sí mismo tiene el modo de ser del *Dasein*. El *Dasein*, existiendo, es su mundo." Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, Madrid, Trotta, 2003, p. 352.

[18] M. Palacio, *op. cit*., p. 144.

[19] E. Levinas, *Totalidad e infinito*, p. 57.

[20] *Ibidem*, p. 309.

responderle, de ser responsable por él.[21] El otro es quien, en su proximidad, irrumpe en el sujeto, se revela como rostro y quien ha tomado la iniciativa.[22]

Lo que define al ser humano no es el saber, sino el amor hacia los demás [al otro].

Levinas se da cuenta de que los filósofos de Occidente habían insistido en un pensamiento filosófico preocupado por el ser, por la esencia. Buscaban el conocimiento, pero no el re-conocimiento del otro. Para Levinas, entonces, el Otro tiene esa preeminencia tanto en el lenguaje, en el Decir, como en el sentido de la vida y existencia del sujeto. Éste es, existe, en la medida en que advierte, reconoce y absolutiza al Otro en su proximidad, en su radical otredad,[23] aspecto al que me referiré a continuación.

Levinas y la ética de la alteridad

Hasta no hace mucho tiempo, el Otro habitaba en el territorio de lo salvaje y en el imaginario de lo amenazante. Del otro se tenía que hablar como algo que debía ponerse "en su lugar" y en cuarentena a fin de evitar riesgos innecesarios; para ello estaban no sólo las cadenas y el látigo, sino también la filosofía, las leyes y la política.

Cuando el otro irrumpe en Europa por medio de los "descubrimientos" —sobre todo, el de América—, ese otro, producto a su vez de la irrupción de Europa en sus territorios producto de la Conquista y la colonización, aparece como problema;[24] no sabe dónde ponerlo, cómo clasificarlo, como incluirlo en la taxonomía oficial y familiar. En un primer momento, ese

[21] "La responsabilidad del Yo que ha de responder del Otro, de su libertad, de su sufrimiento, de su dolor, de su muerte." Balbino Quesada Talavera, "Aproximación al concepto de alteridad en Levinas. Propedéutica de una nueva ética como filosofía primera", *Investigaciones fenomenológicas*, *vol. monográfico 3: Fenomenología y política*, 2011, p. 399.

[22] M. Palacio, *op. cit.*, p. 150.

[23] Asimismo, para Maurice Merleau-Ponty, el otro es el fundamento para la existencia del sujeto. "Si el otro es verdaderamente para sí, más allá de su ser para mí, y si somos el uno para el otro, y no el uno y el otro para Dios, es necesario que nos revelemos el uno al otro, que él tenga y yo tenga un exterior, y que exista, además de la perspectiva del Para-Sí —mi visión sobre mí y la visión del otro sobre sí mismo— una perspectiva Para-el-Otro —mi visión sobre el Otro y la visión del Otro sobre mí". "La *exterioridad del Otro*, del pobre, se encuentra, desde siempre más allá del ser." Maurice Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción*, Barcelona, Planeta DeAgostini, sau, 1993, p. 12. Enrique Dussel, "Liberación latinoamericana y filosofía", *Praxis latinoamericana y filosofía de la liberación*, Bogotá, Nueva América, 1983, p. 13. *Vid.* Leonardo Verano Gamboa, "El cuerpo y el Otro en Merleau-Ponty y Levinas", *Revista de Filosofía., Aurora*, 30, núm. 50, 2018, pp. 379-396.

[24] Tzvetan Todorov, *La conquista de América. El problema del otro*, México, Siglo xxi, 2007.

no civilizado, ese pagano, no tenía razón, alma, religión, ni política. Pero, igualmente, ese otro no tenía palabra y no era legítima si la profería; otros debían hablar por él o, en el mejor de los casos, utilizar las palabras de otro; en el decir de Sartre, pedir prestada la palabra para que fuera legítima.[25] El otro comenzó a construirse de una manera "exótica"; es decir, sobre "algo" que, para el caso de América, por ejemplo, no se había visto, ni escuchado. Europa ya sabía de esas cosas desde los relatos de Hesíodo o de Marco Polo y se les había creído e incorporado a su manera de pensar y había tomado nota de ello para ponerlo en práctica, como en el caso de Calibán.[26] Ese otro, siempre mirado con recelo, tenía una característica evidente que no podía ser puesta en cuestión: no es como "nosotros". Desde siempre estuvo excluido precisamente por eso, por ser otro, distinto, un *alien*.[27]

El filósofo, de origen judío y, por ello, visto como ese otro amenazante por la Alemania nazi,[28] aunque también por miembros de una Europa que de manera vergonzante participaba de esa ideología racista y excluyente, es capaz, desde su exterioridad y otredad, de reflexionar de distinta manera y sustraerse a esa totalidad totalizante de la filosofía que había estudiado y heredado.

Levinas es el *outsider* que podrá reflexionar desde allí sobre sobre su condición y la de los demás. Propone, por un lado, una ética que pone en cuestión tanto el pensamiento de Husserl, como el de Heidegger, y, por otro, un humanismo que difiere sustancialmente, como veremos más ade-

[25] Jean Paul Sartre, "Prefacio", en Frantz Fanon, *Los condenados de la tierra*, México, Fondo de Cultura Económica, 1983, p. 5.

[26] "Calibán es el nombre de un personaje de *La tempestad*, de William Shakespeare. En dicha obra, Calibán es un salvaje primitivo, esclavizado por el protagonista, Próspero, y representa los aspectos más materiales e instintivos del ser humano, frente al otro sirviente de Próspero, Ariel, que representa lo elevado y lo espiritual" [en línea], http://cort.as/-PVuC Posteriormente, dio origen a un movimiento literario y de reflexión sociológica y filosófica: el *calibanismo*, que ofrece una visión contraria y de resistencia.

[27] "Etimología. De *alius* ('*otro*', '*distinto*'). Adjetivo. Comparación. Comparativo: *aliēnior*. Superlativo: *aliēnissimus*. *aliēnus*, aliēna, *aliēnum*. 1. Ajeno, que pertenece a otro, de otro. 2. Extraño. 3. Extranjero, de nacionalidad extranjera. 4. Impropio, inadecuado, no usual. 5. Desplazado, intempestivo, hostil, desafecto, enemigo. 6. Desventajoso, inoportuno. 7. Profano, ignorante, lego. Sustantivo masculino. *aliēnus*, *aliēnī*. 8. Persona o esclavo que pertenece a otra persona. 9. Extranjero. 10. Extraño, desconocido, forastero" [en línea], http://cort.as/-PVuP

[28] Que tenía su origen en la ideología de los "teutones": "Los teutones son el alma de nuestra civilización. La importancia de cualquier nación, en la medida que es un poder actual, está en relación directa a la genuina sangre teutona presente en su población." (Houston S. Chamberlain, *Foundations of the Nineteenth Century,* 1899). Esa ideología no buscaba sólo la exclusión o la marginación, sino la llamada *solución fina*", la aniquilación, el exterminio físico, el genocidio. Pero esa idea se trasladó a formas de etnocidio por medio del blanqueamiento o la integración. Sobre esto volveré después.

lante, del que se planteaba. Para el filósofo lituano, el idealismo trascendental de Husserl, que alguna vez ayudara a difundir en Francia,[29] conduce a considerar al Otro como un *Alter ego*, otro-yo; a su vez, el realismo ontológico de Heidegger en su *Dasein* o *ser ahí* llega a totalizar la individualidad o particularidad del Otro y la reduce a la medida del ser, lo cual, para Levinas, dará como resultado el totalitarismo.[30] La ontología, según Levinas, antepone el sujeto a la vida del Otro, es algo secundario. Para la ontología, en su discurso sobre el ser, el Otro es secundario, el *Alter ego*, el otro-yo; debe ser dominado por el sujeto, éste debe apropiarse del Otro.[31]

En la ética levinasiana, por el contrario, el rostro del Otro tiene la capacidad de conmoverme antes de que mi capacidad de conocer intervenga. En otras palabras, el rostro del Otro me afecta corporalmente antes de que intervenga el conocimiento, mi capacidad cognitiva. Esto, según Levinas, se da en lo que él llama *diacronía*; es decir, antes de que mi voluntad pueda intervenir. El rostro del Otro no puede ser reducido a categorías de la mente, ya que me precede y me excede como sujeto, causándome una conmoción, una sacudida preontológica, una sensibilidad. Esta sensibilidad es incontrolable y me lleva, de manera obligada, a responder a la necesidad, a la súplica, al sufrimiento del Otro.[32] "Ser llamado a la responsabilidad, tal como Levinas lo entiende, no es un movimiento intencional de mí hacia el otro, sino un imperativo inmediato e irrevocable venido del rostro, es una orden, una imposición".[33] El rostro del otro tiene significado en sí mismo, por sí mismo; no necesita ser explicado por un contexto físico o social. La relación con el otro es una relación ética mediante el rostro, el cual no necesita ser visto, no puede ser poseído por un pensamiento porque nos conduce más allá.[34] La epifanía del rostro hace que el otro salga de su anonimato y sea capaz de decirme: no me matarás, no me excluirás, no me explotarás, no me marginarás… Cuando el rostro del otro me visita y entra en mi mundo, en ese momento tengo que responder, la mirada del otro se convierte en mi responsabilidad ética, no puede soslayar la mirada del otro, la epifanía del rostro del otro que me habla para ser escuchado.

[29] E. Levinas, *La teoría fenomenológica de la intuición*, Salamanca-Ciudad de México, Sígueme-Epidermis, 2017.

[30] Pablo Pérez Espigares, *El sujeto en la encrucijada. De la ontología de Heidegger a la metafísica de Levinas*, Granada, Universidad de Granada, 2015.

[31] Francisco Idareta Goldaracena y María Jesús Úriz Pemán, "Aportaciones de la ética de la alteridad de E. Levinas y la ética del cuidado de C. Gilligan a la intervención en trabajo social", 2012 [en línea], http://cort.as/-PxvM

[32] F. I. Goldaracena y M. J. Úriz, *op. cit.*

[33] M. García, *op. cit.*

[34] E. Levinas, *Totalidad e infinito*, p. 218.

Levinas propone la ética como primera filosofía y se refiere al Otro absolutamente Otro, como singularidad irreductible, por cuanto siempre precede y excede al sujeto, con lo cual busca responder al idealismo trascendental de Husserl, quien desea transformar al Otro en un *Alter ego* —otro-yo— y a la ontología de Heidegger con el *Dasein* —"ser ahí"—, que obtiene como resultado la integración del Otro a la medida del Ser, que lo recibe.[35]

De igual modo, respecto del imperativo categórico de Kant,[36] Levinas se pregunta si la moral debe considerarse como una serie de pautas de conducta y de principios abstractos aplicados *a priori* a sujetos particulares concretos.

Considera, entonces, que la ética se ha visto históricamente bajo el dominio del conocimiento —no del reconocimiento— (Husserl), del Ser (Heidegger) y de la moral (Kant); por ello, es preciso colocar a la ética como filosofía primera. Debido a que la ontología subordina a la ética, ésta no se encuentra en condiciones de pedir al sujeto que actúe éticamente. Así que el sujeto seguirá actuando ontológicamente bajo el dominio del Ser. Si, por el contrario, la ética fuera la primera filosofía, ésta podría ordenar al sujeto para que obre a favor del Otro a quien ha podido descubrir por medio del rostro, de la corporalidad.[37] Pero, se pregunta Levinas, si la ética está ausente como primera filosofía ¿quién velará por ello?[38]

La alteridad, tal como la entiende Levinas, tiene su base y fundamento en la relación del Yo y el Otro. Es, ante todo, una relación metafísica —no ontológica—, porque va más allá de cualquier concepto al cual precede y excede. La alteridad es, ante todo, relación: responsabilidad del Yo para con el Otro.[39]

---

[35] En su libro *Ser y Tiempo*, Heidegger busca que se replantee la pregunta por el ser, no por el ente. Ese análisis lleva al filósofo alemán a hablar sobre el ente que se pregunta por el ser; es decir, el hombre. La investigación heideggeriana, entonces, se basa en la relación del ente, que es el hombre con el ser, porque es en el ente, en el hombre, el lugar donde el ser se pone de manifiesto. El hombre es el único que puede preguntar por el ser y, asimismo, responder a esa pregunta. Eduardo Sabrovski, "La crítica de Levinas a Heidegger en *Totalidad e infinito*", *Ideas y valores*, núm. 145, Bogotá, 2011, pp. 55-68.

[36] Kant establecía que la ética debía ser *a priori* —fuera de toda experiencia sensible—, categórica —sin ninguna influencia externa— y autónoma —la ética que el sujeto mismo pueda imponerse racionalmente.

[37] "Del mismo modo que Schopenhauer, Nietzsche, Merleau-Ponty o Husserl, Levinas es otro de los filósofos que devuelve al cuerpo y su sensibilidad la dignidad perdida a lo largo de los siglos, dándole máxima importancia y prioridad en su propuesta ética." F. I. Goldaracena y M. J. Úriz, *op. cit.*, p. 38.

[38] *Idem.*

[39] B. Quesada Talavera, *op. cit.*

También reconoce la importancia del Otro, porque en ese Otro habita el infinito, y este infinito se manifiesta en la palabra, en el lenguaje. Éste se hace presente o manifiesta la otredad o, según Levinas: "lo-otro-que-Yo". Al reconocer al Otro, este Otro es capaz de liberar al Yo de sí mismo. "La alteridad es la presencia del Otro en el Yo; una presencia que se conforma como 'relación entre libertades' […] una relación con lo infinito que, a través del pensamiento, desborda el pensamiento y llega a ser relación personal".[40]

El Bien, que se sitúa más allá del ser, que es primordial al ser en la serie de lo temporal, "me ha elegido antes de que yo lo elija";[41] me ha elegido "para-con-el-Otro", para hacerme responsable de él, para responder de él; el Yo "para-con el-Otro" constituye la significación y el sentido del sí mismo.[42]

En la teoría de la alteridad de Levinas es importante la figura de "el tercero". "El tercero me mira en los ojos del otro; el lenguaje es la justicia. El tercero es la sociedad."[43]

El Yo es responsable del Otro, porque el otro se da, y se deja ser reconocido en el huérfano y en la viuda, en el menesteroso, en el extranjero. Y el Yo es impelido, imperativamente, a la responsabilidad por el Otro en el Mismo. Obviamente, el Yo y el Otro, alteridad trascendente, forman junto con el tercero la humanidad que, a su vez, es fraternidad. La tríada Yo, el Otro y el tercero constituyen, en efecto, en la proximidad no espacial, la humanidad: "el acercamiento es precisamente una implicación del que se acerca en medio de la fraternidad".[44]

Si éste —el Otro— fuera mi único interlocutor, no habría tenido más obligaciones. Ahora bien, yo no vivo en un mundo en el que haya un solo "primero que llega"; en el mundo se da siempre un tercero: él es también mi otro, mi prójimo.[45]

Mientras que algunos, tal vez por alguna especie de pudor, prefieren referirse al "tercero" como la "sociedad" o la "humanidad", Levinas, se refiere a ese tercero como el prójimo.

---

[40] E. Levinas, *Totalidad e infinito*, p. 224.

[41] E. Levinas, *Ética e infinito*, p. 55. *Vid.* Patricia Castillo Becerra, "El sujeto fuera del ser. Reconstitución de la subjetividad en la filosofía de Emmanuel Levinas", *Valenciana*, 7, núm. 3, 2014.

[42] B. Quesada Talavera, *op. cit.*, p. 399.

[43] M. García, *op. cit.*

[44] B. Quesada Talavera, *op. cit.*, p. 227.

[45] Raúl Fornet-Betancourt y Alfredo Gómez-Muller, "Emmanuel Levinas. Filosofía, justicia y amor", *Concordia*, núm. 3, 1983, p. 59.

> El Otro te concierne incluso cuando un tercero le hace daño y, por consiguiente, estás en ese instante ante la necesidad de la justicia y de una cierta violencia. El tercero no está allí accidentalmente. De algún modo, todos los demás están presentes en el rostro ajeno. Si estuviéramos dos en el mundo, no habría problema: el otro pasa antes que yo. Y en cierta medida —que Dios me libre de sentirme obligado a ello como si fuera una regla diaria— soy responsable del otro aun cuando me moleste o me persiga. En las *Lamentaciones*, de Jeremías, encontramos —ya que hablamos de profetas—– el siguiente texto: Dando mi mejilla a aquel que pega...' Pero yo soy responsable de la persecución de mis prójimos. Si pertenezco a un pueblo, ese pueblo y mis familiares son también mis prójimos. Ellos tienen derecho a la defensa lo mismo que quienes no son mis prójimos.[46]

En palabras de Magnanimo, tanto con el Otro, como con el tercero, tengo una doble relación: de responsabilidad y de justicia. "Scrive Levinas, 'l'Altro per il quale sono responsabile può essere il carnefice di un terzo che è anche il mio Altro.' Di qui la necessità di una giustizia."[47]

La alteridad en Levinas, entonces, no se restringe a un Yo —Mismo— en relación asimétrica con el Otro, sino que se abre a un tercero: el prójimo para, como dice Quesada,[48] "la fraternidad".[49]

Levinas y el humanismo

Emmanuel Levinas critica severamente a los humanismos al no ver en ellos la capacidad de defender al ser humano, lo cual fue evidente durante el régimen de Hitler. Propone, en cambio, una atención a lo humano, a su acción y a la responsabilidad que todo ser libre posee.

Su ética se resume al reconocimiento de la dignidad humana, que se hace patente en el rostro vulnerable del ser humano, especialmente el indefenso (la viuda, el huérfano y el extranjero), ante el cual el yo no puede ejercer poder, ni violencia. Se trata de una ética universal, ya que el estar

---

[46] *Ibidem*, p. 63.

[47] "El Otro de quien soy responsable puede ser el verdugo de un tercero que también es mi otro. De ahí la necesidad de justicia." Antonino Magnanimo, *Emmanuel Levinas*, s/f. [en línea], http://cort.as/-Pxzc

[48] B. Quesada Talavera, *op. cit*., p. 227.

[49] "Esto nos lleva, en efecto, a la noción de Tercero, tercer hombre que viene a turbar la intimidad de cara a cara e introducir en él una contradicción cuya solución no puede ser estrictamente ética, y que debe ser expresada en términos políticos, jurídicos e institucionales". Cit. por Domingo Fernández Agis, "Filosofía y compromiso en Derrida y Levinas", *La Lámpara de Diógenes*, 10, núm. 18-19, México, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2009, pp. 201-211.

cara a cara ante el otro es una experiencia humana que no depende de ninguna cultura, ni vestimenta social; simplemente es propia del ser humano.[50]

Levinas piensa que la filosofía puede relacionarse con la religión, algo que se hace evidente en su obra *Totalidad e infinito*.[51] Vio como algo natural la relación por cuanto ambas buscan comprender e interpretar el sentido de la verdad. La filosofía, entonces, según Levinas, necesita alimentarse, nutrirse de lo religioso; en su caso, del judaísmo, el cual está en la base de su pensamiento luego de que se separara de Husserl y Heidegger, sobre todo de este último. El estudio del *Talmud* le sirvió igualmente a Levinas para complementar su reflexión humanista.[52]

En el marco general del personalismo, es evidente que Emmanuel Levinas encaja perfectamente en esta postura, pues tiene la misma formación que los filósofos personalistas franceses —Mounier y Sartre—, teniendo preocupaciones muy similares: la crisis del sentido de lo humano a partir de los horrores de la Segunda gran guerra, de la que logró sobrevivir después de haber estado en un campo de concentración nazi.

"¿Cómo es posible seguir llamando humanista, o simplemente civilizado a un mundo que ha sido capaz de cometer tales atrocidades contra los seres humanos?, ¿qué noción de persona, de libertad y de realidad ha sustentado a la civilización europea, a la civilización de la racionalidad filosófica, de los principios igualitaristas de 1789[53] que es, a la vez, la civilización de los campos de exterminio y los Gulags?".[54] "Para Levinas, afirma Urabayen,[55] el humanismo europeo es la historia de los vencedores y es incapaz de dar un sentido a los vencidos."[56]

Levinas se sitúa del lado de los antihumanistas por su noción deficiente de la persona y la libertad y, una vez que se distancia del humanismo occidental, busca la reivindicación del humanismo al definirlo como humanismo del otro.

Para él, "la imagen del hombre como ser privilegiado, digno y capaz de dominar el mundo es ilusoria. Se asiste a la ruina del mito del hombre como

---

[50] J. Urabayen, "La ética no son normas".

[51] *Vid.* David J. Romero García, "Una mirada a *Totalidad e infinito* de Emmanuel Levinas", *Teoría y Praxis* 10, núm. 21, 2012, pp. 57-70.

[52] J. Urabayen, *Las raíces del humanismo de Levinas: el judaísmo y la fenomenología*, Pamplona, Ediciones Universidad de Navarra, 2005.

[53] Se refiere a la revolución francesa y sus principios de libertad, igualdad y fraternidad.

[54] E. Levinas, *Altérité et transcendance*, París, Fata Morgana, 1995. Cit. por J. Urabayen, "El humanismo del otro", p. 30.

[55] J. Urabayen, "El humanismo del otro", p. 37.

[56] E. Levinas, *Difficile liberté: essais sur le judaïsme*, París, Alban Michel, 1976, p. 392.

fin en sí mismo. 'sólo es humano el humanismo del otro hombre'[57]".[58] "No aceptar que el ser sea para mí, no es rechazar que él es en vista del hombre, no es dejar el humanismo, es no separar absoluto y humanidad. Es únicamente rechazar que la humanidad del hombre resida en su posición de Yo. El hombre, por excelencia —la fuente de la humanidad— es quizás el Otro."[59] En cambio, la filosofía que entiende al yo como mismidad define a la alteridad como barbarie salvaje.[60]

El humanismo, tal como lo plantea Levinas, pone en cuestión la manera anterior en la que fuera definido el concepto: la primacía de lo Mismo. Por el contrario, hay que establecer la apertura y la aceptación-acogida "del Otro en el Mismo, no como algo accesorio o accidental, sino como un elemento constitutivo del propio sujeto: 'yo es otro'."[61] El otro es, entonces, el que cuestiona al yo y no es el mismo yo el que se cuestiona; este yo, entonces, ante la interpelación del otro, tiene que responder sobre el derecho a existir, sobre el lugar que ocupa y, sobre todo, por qué excluye al otro.[62]

El humanismo de Levinas, a mi entender, entraña una antropología distinta de aquella que había servido de base al humanismo que él pone en tela de juicio para poder plantear un humanismo sobre una base distinta y, si se quiere, más radical. No me aproximo al otro desde mi superioridad, desde la afirmación del yo para reconocer el rostro del otro. El otro me sale al encuentro y me cuestiona, me golpea. "La apertura propia del sujeto como respuesta a la apelación del otro es su vulnerabilidad, su pasividad radical, que es definida por Levinas con los términos de sustitución, responsabilidad y expiación."[63]

Así, el humanismo de Levinas se basa en esa alteridad que, como veíamos antes, tiene como fundamento la relación entre el mí (yo) y el otro que se deja entrever por medio del rostro, no parte de un movimiento intencional, sino de un imperativo que se me impone y al cual debo responder; es decir, hacerme responsable del otro, de su situación, de su sufrimiento.

---

[57] E. Levinas, *Dios, la muerte y el tiempo*, Madrid, Cátedra, 1994, p. 218.

[58] J. Urabayen, "El humanismo del otro", p. 44.

[59] E. Levinas, *Liberté et commandement*, París, Fata Morgana, 1994, p. 59.

[60] E. Levinas, *La huella del otro*, México, Taurus, 2001, p. 48. Cit. por J. Urabayen, "El humanismo del otro", p. 37.

[61] "*Je est un autre*", expresión del poeta Arthur Rimbaud (1854-1891), acogida por Levinas. J. Urabayen, "El humanismo del otro", p. 31.

[62] J. Urabayen, "El humanismo del otro", p. 31.

[63] *Idem*.

La justicia y el amor en Levinas

En palabras de Levinas, "el encuentro con el Otro es, de entrada, una responsabilidad mía para con él. La responsabilidad para con el prójimo, que es, sin duda, el nombre severo de lo que llamamos amor sin Eros, caridad, amor en el que el instante ético domina sobre el instante pasional, amor, por tanto, sin concupiscencia".[64]

Para Fernández Agis, Levinas define la relación en la ética como un cara a cara con el otro y después ha debido convenir en que, en el duelo ético del cara a cara con el otro, el tercero está ya presente. Y el tercero no es alguno, un tercero, un *terstis*, un testigo que viene a añadirse al duelo. El tercero está siempre en el duelo, en el cara a cara. Levinas dice que este tercero, la venida siempre ya acaecida de este tercero, es el origen o más bien el nacimiento de la pregunta. Con el tercero, la llamada a la justicia aparece como cuestión. El tercero es el que me cuestiona en el cara a cara, el que de golpe me hace sentir que la ética como cara a cara corre el riesgo de ser injusta, si no tomo en cuenta al tercero, que es el otro del otro.[65]

"La justicia se realiza por completo precisamente gracias a la presencia de un tercero, por el que la representación de la significación del uno-para-el otro deviene posible."[66]

La cuestión de la justicia no puede desvincularse del reconocimiento del otro, empezando por admitir que aquello que asegura nuestra existencia no es una posesión, sino un don, improbable, casi milagroso, que hemos de estar dispuestos a compartir con él.[67]

Para Levinas, la política debe estar dirigida al compromiso y a la búsqueda de la justicia; es, ante todo, una postura crítica de lo que existe, de lo real, denunciando la deshumanización que se presenta como un escándalo. La política —justicia y compromiso— debe responder a las injusticias existentes; asimismo, defender aquellos principios que permiten aceptar al otro. "La filosofía es, por tanto, compromiso, porque es aceptación decidida de la presencia del otro."[68]

Respecto del amor, Levinas define la filosofía como sabiduría del amor, como esfuerzo de inscripción política de la responsabilidad ética; pero también como vigilancia extrema frente a las derivas de la política que, en su misma lógica, está dispuesta a olvidar el rostro y la voz singular que es

---

[64] R. Fornet-Betancourt y A. Gómez-Muller, *op. cit.*, p. 59.
[65] D. Fernández Agis, *op. cit.*, p. 207.
[66] Cit. por D. Fernández Agis, *op. cit.*, p. 207.
[67] *Ibidem*, p. 208.
[68] *Idem*.

también, ante todo, bajo la uniformidad administrativa e institucional, cada ciudadano.[69]

> Pero siempre, dice Levinas, a partir del Rostro, a partir de la responsabilidad para con el prójimo, aparece la justicia, la cual conlleva juicio y comparación, comparación de lo que en principio es incomparable, pues cada ser es único; cualquier prójimo es único. En esa necesidad de ocuparse de la justicia aparece la idea de equidad sobre la que descansa la idea de objetividad. Hay, en un cierto momento, necesidad de sopesar, de comparar, de pensar, y la filosofía sería, en este sentido, la aparición de una sabiduría del fondo de esa caridad inicial; sería —y no pretendo jugar con las palabras— la sabiduría de esa caridad, la sabiduría del amor […] Cuando hablo de justicia, introduzco la idea de la lucha contra el mal, me alejo de la idea de la no resistencia al mal […] ¿La justicia nace de la caridad? Pueden parecer extrañas cuando se las presenta como etapas sucesivas; en realidad, son inseparables y simultaneas, salvo si se está en una isla desierta, sin humanidad, sin terceras personas […] la caridad es imposible sin la justicia, y la justicia se deforma sin la caridad.[70]

> La experiencia de la justicia supone la experiencia de un amor que se compadece con el sufrimiento del otro […] todos los hombres son responsables unos de otros, y 'yo más que todos'. Una de las cosas más importantes para mí es esa asimetría y esa fórmula: todos los hombres son responsables unos de otros y yo más que nadie […] La justicia emerge del amor. El amor debe siempre vigilar la justicia. En la teología judía —y yo no me siento arrastrado por esa teología en concreto—, Dios es Dios de la justicia, pero su arma principal es la misericordia.[71]

> El amor es originario, pero no hablo aquí desde un punto de vista teológico; yo empleo poco el vocablo *amor*, es una palabra gastada y ambigua, y, además, hay una severidad: se trata de un amor mandado. En mi último libro, *De Dios que llega a la idea*, hay una tentativa [fuera de toda teología] de preguntar en qué momento se oye la palabra de Dios. Está escrita en el Rostro del Otro, en el encuentro con el Otro; doble expresión de debilidad y exigencia. ¿Es palabra de Dios? Palabra que me exige ser responsable del Otro; hay aquí una elección, porque esa responsabilidad es intransferible. Una responsabilidad que se traspasa a otro ya no es responsabilidad.[72]

[69] *Ibidem*, p. 211.
[70] R. Fornet-Betancourt, *op. cit.*, p. 74.
[71] *Ibidem*, 63.
[72] *Idem*.

En otro libro, *Totalidad e Infinito*, Levinas señala que hay un capítulo sobre el Eros, descrito como un amor que se convierte en goce; mientras que del Ágape yo tengo una visión grave a partir de la responsabilidad para con el otro. En cualquier caso, pienso que el Eros no es el Ágape.[73]

La idea de reconocimiento, según Levinas implica, al mismo tiempo, la idea de la justicia. La justicia supone la reciprocidad y defiende la vida humana del poder. "Es así porque la injusticia —reconocimiento y, a la vez, desconocimiento— es posible gracias al otro que fuerza y tienta como instrumento de la astucia."[74] De igual forma, en el reconocimiento se descubre el sentido del lenguaje que posibilita la reciprocidad. "Le reconozco, es decir, creo en él. Pero si este reconocimiento fuese mi sumisión a él, esa misma sumisión retiraría todo valor a mi reconocimiento: el reconocimiento por la sumisión anularía mi dignidad, que es lo que dota de valor al reconocimiento'".[75]

Levinas y la interculturalidad

Cuando Levinas plantea el reconocimiento del otro, trae de regreso la fe en ese otro y en su alteridad que no puede reducirse al yo o al mismo, porque allí se revela el infinito, la infinita alteridad,[76] pero que, a pesar de esto, "está presente y nos inspira, incluso si nunca se manifiesta plenamente a nosotros". Levinas contrapone la revelación bíblica con la obsesión del ser en toda la filosofía de Occidente, la obsesión por el conocer. En la revelación bíblica, Levinas puede descubrir y "reconocer al Otro como tal, con su total autonomía, su horizonte completo de significado. Requiere que no lo reduzcamos a nosotros mismos con un uso integral de nuestras categorías interpretativas". Esa relación con el Otro tiene una presencia ética que, a su vez, establece una relación de responsabilidad y compromiso con el Otro que se convierte, de alguna manera, en parte constitutiva de nosotros mismos. El Otro es, para muchos estudiosos, según Magnanimo,[77] "uno de los fundamentos teóricos del multiculturalismo[78] contemporáneo que

[73] *Ibidem*, p. 68.

[74] E. Levinas, *Entre nosotros: Ensayos para pensar el otro*, Valencia, Pre- Textos, 2001, p. 43.

[75] Cit. por Ricardo Salas Astraín, "Antonio Sidekum y Raúl Fornet-Betancourt: Ética, reconocimiento y discurso intercultural", *Utopía y Praxis Latinoamericana*, 18, núm. 60, 2013, p. 54.

[76] Otredad, es la capacidad de ser otro o distinto.

[77] A. Magnanimo, *op. cit*.

[78] Magnanimo emplea este término bastante utilizado hasta hace algún tiempo, pero que, después de ser bastante cuestionado, ha dado paso al concepto de *interculturalidad*. "De hecho, los términos *multi, pluri* e *interculturalidad* tienen genealogías y significados diferentes. Lo pluricultural y multicultural son términos descriptivos que sirven para

sugiere una nueva visión y diferentes relaciones entre los individuos y entre las culturas". Estas relaciones nuevas y distintas aportan el hecho de que los miembros de esas culturas deban ser reconocidos y valorados; condición sin la cual, según Magnanimo, no habrá una comunicación auténtica entre culturas. Dicha comunicación mostrará sus frutos examinando, desde una nueva perspectiva, procesos como el de la migración, que tienen lugar en el mundo actual. El filósofo nutrió su pensamiento gracias a la fenomenología de Husserl y de Heidegger, pero al considerar, también, temas bíblicos y talmúdicos —propio de los judíos—.

Levinas, dice Magnanimo, cuestiona la primacía del problema del ser dominado por el principio de totalidad para buscar en la demanda de la otredad el fundamento de una subjetividad auténtica; en esta preeminencia de la ética, en la parte más interna de la cual nos encontramos con el principio de *responsabilidad universal*, de Dostoievski, siendo responsables todos hacia todos.[79]

En este sentido, no es sólo el otro como migrante que puede ser de la misma "raza" o cultura —migrantes europeos dentro de la misma Europa—, sino el otro como radicalmente distinto, como absolutamente otro: el indio, el negro, que sufren no sólo por ser pobres, sino por ser excluidos precisamente por ser "otros", por ser distintos y, en muchas ocasiones, por ser considerados una amenaza.

Para Salas Astraín, la filosofía de Fornet-Betancourt y la de Sidekum plantean una interculturalidad crítica que asume algunos de los postulados de Levinas: una alteridad radical con una reinterpretación desde América Latina que haga posible "una ética que responda a la humanidad del otro en nuestros contextos de asimetría." Sin embargo, desde el poder puede convertirse en algo retórico que puede utilizarse de tal modo que pierda su significado y llegue incluso a "transformarse en un nuevo ardid del sistema para perpetuarse y no modificar las estructuras sobre las que se basa

caracterizar la situación diversa e indicar la existencia de múltiples culturas en un determinado lugar, planteando así su reconocimiento, tolerancia y respeto. El 'multi' tiene sus raíces en países occidentales, en un relativismo cultural que obvia la dimensión relacional y oculta la permanencia de desigualdades e inequidades sociales […] *La interculturalidad, en cambio, aún no existe. Es algo por construir. Va mucho más allá del respeto, la tolerancia y el reconocimiento de la diversidad; señala y alienta, más bien, un proceso y proyecto social político dirigido a la construcción de sociedades, relaciones y condiciones de vida nueva y distinta.* Aquí me refiero no sólo a las condiciones económicas, sino también a las que tienen que ver con la cosmología de la vida en general, incluyendo los conocimientos y saberes, la memoria ancestral, y la relación con la madre naturaleza y la espiritualidad, entre otras." Catherine Walsh, "Interculturalidad, plurinacionalidad y decolonialidad: las insurgencias político-epistémicas de refundar el Estado", *Tabula Rasa*, núm. 9, Bogotá, 2008, p. 140. Las cursivas son nuestras.

[79] A. Magnanimo, *op. cit*. Traducción del original italiano.

la negación del otro" ; por esta razón, según Salas Astraín, la manera como Sidekum reexamina la alteridad es muy importante para avanzar en cuenta al reconocimiento del Otro en "contextos interétnicos específicos en América Latina".[80]

Para Salas Astraín, la contribución de Antonio Sidekum y Raúl Fornet-Betancourt, que considera las ideas de Levinas sobre el Otro, permite "recoger los aportes de la fenomenología e injertar los nuevos desafíos ético-políticos de la filosofía intercultural". De este modo, se puede pensar de nuevo en la elaboración de una *fenomenología de lo interhumano*, que nos habla de una manera de resistir de la humanidad frente a "lo Mismo y demuestra el papel significativo del reconocimiento de las culturas frente al predominio de lo Mismo ." De esta manera, el aporte fenomenológico de Levinas puede servirnos para "elaborar una ética de la alteridad que asume la exigencia ética de actuar en el mundo, de un modo encarnado y donde lo esencial es respetar la interacción con el otro, y posibilita el inter-mundo."[81]

Para Levinas, la idea del reconocimiento es central en su filosofía. Al respecto, nos dice: "Esta existencia tributaria del reconocimiento por parte del otro, se torna insignificante cuando carece de él, se percibe como una realidad sin realidad, se convierte en puramente fenoménica".[82]

"Referirse a la interculturalidad y a la interetnicidad son categorías que todavía no reflejan en su totalidad las historias locales y regionales parte de los procesos estructurales de negación y discriminación vividos en toda América latina indígena y mestiza […] en donde muchos sectores sociales y las etnias originarias reclaman un inter [re] conocimiento que sigue siendo parte de una necesidad moral y política de sociedades plurales".[83]

Conclusiones

En este recorrido —breve, pero intenso— a través de la propuesta fenomenológica, Levinas, desde su exterioridad —judío, perseguido y prisionero en un campo de concentración nazi durante la Segunda Guerra Mundial— es capaz de desligarse de sus maestros Husserl y Heidegger para incursionar en una propuesta humanista que busca en el reconocimiento y en el rostro del Otro una alteridad que supere la ontología, el ser, el ego, para dar un paso al costado de la tradición ontológica y filosófica de Occidente.

[80] R. Salas Astraín, *op. cit.*, p. 52.

[81] *Idem*.

[82] Es decir, sólo como apariencia, totalmente vacía, sin sentido. E. Levinas, *Entre nosotros…*, p. 48. Citado por R. Salas Astraín, *op. cit.*, p. 53.

[83] *Ibidem*, p. 55.

El Otro, ese que me sale sin previo aviso, antes de que pueda ser consciente del encuentro, se impone y me golpea. No es un *Alter* ego, otro Yo, es algo radicalmente distinto, totalmente Otro. Ése es el fenómeno fundante de la alteridad de Levinas. El Otro se impone como fenómeno que me hace vivir y tener la experiencia de algo total y radicalmente distinto. Ese Otro es el que me permite salir a una exterioridad habitada por él y por los otros —el tercero, el prójimo— sin condiciones, sin necesidad del contexto histórico o social.

La propuesta de Levinas, quien considera el Yo y el Otro, constituye una ética como base de toda filosofía o *filosofía primera*. El Yo, que es capaz de reconocer al Otro, no sólo de conocerlo como en la relación sujeto-objeto heredada del pensamiento occidental, puede, de la mano del filósofo lituano y de aquellos que se han apoyado en él, relanzar una invitación a considerar la interculturalidad desde la realidad latinoamericana cruzada por la negación y el rechazo secular del otro —negro, indio— y el racismo.

En los países latinoamericanos, la integración y el "blanqueamiento" han sido manifestaciones de un yo que domina y se apodera del otro por medio del lenguaje, de la palabra.[84] Es decir, como respuesta al régimen de castas y estamentos, se inició también un proceso de blanqueamiento deseado y llevado a cabo por quienes sufrían esta estigmatización fenotípica y genotípica. Podían, si lo querían, ser más blancos y, de igual manera, "clarificar" la sangre.

Dicho proceso se dio paralelamente al hecho de que las elites criollas buscaban a todas luces enterrar un pasado que se les antojaba bastardo e impuro: el blanqueamiento de las razas, entendido también como *limpieza étnica*,[85] por medio de un mestizaje forzado y continuo que, de hecho, en muchos lugares se logró. Esto nos lleva a pensar no tanto en el multiculturalismo como la agregación de razas y etnias, sino en la interculturalidad, una manera de ver las cosas desde una perspectiva donde el conflicto, la exclusión y el racismo se hacen presentes en la historia colonial primero y republicana después.

El blanqueamiento de la piel es una práctica social, política y económica que se ha utilizado en muchos países latinoamericanos desde las épocas

[84] "'Ventriloquía política', practicada por una serie de intermediarios étnicos que pretenden hablar en nombre del sujeto indio […] EI 'ventrílocuo' conoce los circuitos de poder en la burocracia y maneja 'el sentido del juego (Bourdieu) del campo político tanto en la trans-escena regional como en el poder central." Andrés Guerrero, "Una imagen ventrílocua: el discurso liberal de la desgraciada 'raza indígena' a fines del siglo XIX", en Blanca Muratorio (ed.), *Imágenes e imagineros: representaciones de los indígenas ecuatorianos, siglos XIX y XX*, Quito, FLACSO, 1994, pp. 18-242.

[85] Fredy Rivera Vélez, "Las aristas del racismo", *Revista de Ciencias Sociales*, VI, núm. 1, Maracaibo, Universidad de Zulia, 2000, pp. 13-17.

colonial y republicana para “mejorar la raza”, buscando un supuesto ideal de blancura. El blanqueamiento puede ser tanto simbólico, como biológico y forma parte de una ideología propia del colonialismo europeo y criollo que fue extendiéndose a fin de procurar la dominación blanca en toda la sociedad. Biológicamente, es un proceso mediante el cual un hombre o una mujer, al unirse con una persona de piel blanca o clara, produce no sólo una descendencia de piel más clara, sino, se supone, una persona con la sangre más pura, pero, también, más inteligente y, por supuesto, mejor capacitada para ocupar cargos públicos de importancia. Lo blanco se une, entonces, a lo puro, a lo bueno y a lo deseado.

Para algunos investigadores, el blanqueamiento es un proceso histórico que se puede vincular al nacionalismo, propio de las “jóvenes naciones”, que luego de los movimientos independentistas buscaban ocupar un lugar en el universo de los países civilizados: los europeos. España, Francia, Inglaterra, por una parte, y Estados Unidos, por la otra, eran los referentes de la civilización… blanca, y hacia allá había que dirigir todos los esfuerzos si se quería salir definitivamente del atraso y la ignorancia. Es por eso que, repito, a la par de ese proceso buscado sistemática y continuamente por las elites criollas, los mismos afectados por esas medidas buscaban desprenderse del lastre que, a la larga, los obligaba a eternizarse en una especie de geografía del color que los llevaba a la exclusión económica, social, política y religiosa.

Si se era un poco más claro y, por lo mismo, más puro e inteligente, podía intentar una movilidad social que lo llevara a obtener un cargo o un oficio mejor y más calificado o, incluso, un reconocimiento social mayor y —¿por qué no?— un título nobiliario.[86]

De la mano de Levinas, entonces, podemos salir hacia el Otro, de quien soy responsable sin condiciones. Como él mismo lo plantea, la actitud del buen samaritano hacia el que estaba caído, más allá de si tenía otra creencia o eran enemigos seculares. El Otro se impone sin ninguna mediación; me necesita y yo debo atender esa necesidad, más allá de si eso me beneficia o me hace sentir tranquilo y en paz; es mi deber. En el otro está el infinito. El otro me completa, me ayuda a ser yo mismo. En nuestro caso, el indio es ese otro en una sociedad que también es para mí el prójimo, ese prójimo que discrimina a ese indio, que lo margina, que lo excluye. Por eso es un planteamiento radical donde no entra la racionalidad occidental de

[86] Luis Fernando Botero Villegas, “Estamentos y castas en la América española y republicana. Experiencias y representaciones. Entre el multiculturalismo y la interculturalidad”, en Juan Illicachi Guzñay (coord.), *Religión: protestantismo y catolicismo indígena. desde una perspectiva antropológica*, Riobamba, Universidad Nacional de Chimborazo, 2018, pp. 92-93.

siempre; donde se trata de plantear ese nuevo humanismo que tiene como base el rostro del Otro,[87] ese Otro que me revela quién soy yo. No puedo ser sin el Otro; dependo de él no porque puedo dominarlo, sino porque es el único que me puede liberar de mí mismo. La otredad me impulsa a salir de mí mismo, de mi ego —el ego cartesiano que absorbió el pensamiento durante siglos—, de mi ensimismamiento, de mi solipsismo moral[88] o de mi solipsismo por el saber.[89]

El tema tratado está abierto; no he pretendido agotarlo. Los caminos para buscar, para construir las relaciones interculturales positivas son diversos;[90] pero siempre, cualquiera que sea ese camino que emprendamos, deberá partir del Otro, superar la vieja dicotomía sujeto-objeto. Como nos recuerda Levinas, en una relación asimétrica, el Otro es primero; tiene esa preeminencia que lo hace, precisamente, radicalmente distinto. Planteamos al otro como el necesitado, eso es verdad —el pobre, el huérfano, la viuda, el migrante—, pero yo también soy un necesitado del Otro. El infinito que soy yo reclama la infinitud del Otro.

[87] Francisco de Borja Castro Serrano, *Perspectivas políticas del sentido, el otro y el rostro en Levinas y Deleuze*. Universidad de Murcia, 2014 [en línea], http://cort.as/-Py9p Carmen Roberts, “El otro en la perspectiva de Heidegger y Levinas”, *Anuario de la Facultad de Ciencias Económicas del Rosario*, vol. IX, 2013, pp. 103-113.

[88] El solipsismo moral, “egoísmo moral, o egoísmo ético, es una doctrina ético filosófica que afirma que las personas deben tener la normativa ética de obrar para su propio interés, y que tal es la única forma moral de obrar, sin embargo, permite de manera opcional realizar acciones que ayuden a otros, pero con la finalidad que el ayudar nos dé un beneficio propio tomándolo como un medio para lograr algo provechoso para uno mismo. Afirma que la validez de una teoría o praxis se encuentra en su aportación directa a la edificación positiva y responsable del yo o desarrollo personal [en línea], http://cort.as/-PyAn

[89] Levinas, *Totalidad e infinito*, p. 21.

[90] Claudia Teresa Domínguez Chavira *et al.*, “La alteridad educativa, un rostro en pro de la otredad. Breve estudio desde la perspectiva de Emmanuel Levinas”, *XIV Congreso Nacional de Investigación Educativa*. México, Universidad Autónoma de Ciudad Juárez, 2017 [en línea], http://cort.as/-PyBY Oscar Eduardo Silva Camelo, *Concepciones del sentido de vida, existencia y trascendencia desde la mirada de Emmanuel Levinas*, Bogotá, Universidad de la Salle, Facultad de Ciencias de la Educación, Departamento de Ciencias Religiosas, 2009.

CRÍTICA ÉTICA A LA TEORÍA *QUEER:* DE LA TRANSGRESIÓN A LA RESISTENCIA

María Elizabeth de los Ríos Uriarte*

Resumen: En este artículo se analiza el origen y surgimiento histórico de la teoría *queer*, con el propósito de realizar una crítica a sus contenidos, resaltando sus posibles aspectos positivos y desmembrando sus contradicciones internas. Un punto que se analiza y resulta central es el de la identidad, que se aborda desde su concepción filosófica al ser el punto más álgido en el debate respecto de las teorías *queer*. Finalmente, se emiten algunas consideraciones desde el personalismo en torno a los postulados y alcances éticos de dicha teoría.

Abstract: This article analyzes the origins of *queer* theory, in order to analyze it and make a constructive critic to its contents, marking its positive elements and its internal contradictions. Identity is specifically studied here from its philosophical perspective given the importance it has in queer theory. Finally, some considerations are given from personalism concerning the ethics of queer.

Palabras clave
Queer, naturaleza, sexo, género, libertad.

Keywords
Queer, nature, sex, gender, freedom.

* Universidad Anáhuac, México.

¿Qué es lo constitutivamente humano, la naturaleza o la cultura? o, en otras palabras, ¿nuestra esencia ontológica de humanos o nuestra libertad para producir elementos variados y otorgarles significados igualmente diversos? Ésta parece ser la pregunta que denota diversas respuestas, que van desde las posturas irreconciliables, hasta algunas más centristas. En cualquiera de ellas, el tema pasa necesariamente por las categorías de *sexo* y *género* y las relaciones intrínsecas que establecen en el campo del saber y el poder.

Tales categorías y sus relaciones derivadas son objeto de serios estudios y de profundas reflexiones en nuestro tiempo. De esta manera, surge la inquietud por los estudios de género y la apuesta por la liberación de las mujeres y de las formas consideradas subversivas de sexualidad (gays, lesbianas, bisexuales, transexuales y transgénero). En diversos estudios ha sido controversial y polémico —así como aceptado y practicado— un movimiento de reivindicación y de nueva hermenéutica: las teorías *queer*, que retan y continúan desafiando nuestro modo unívoco de entender la realidad y, sobre todo, de cuestionar la existencia de nuestra identidad, otrora fija e inamovible.

Por ello, en este ensayo se abordará, en primer lugar, el surgimiento histórico de las teorías *queer* a partir de la lectura de la relación entre sexo y poder propuesta por Michel Foucault; en segundo lugar, se analizarán sus principales postulados para, en un tercer momento, analizar sus posibilidades reales como movimiento teórico y como movimiento práctico, asimismo, las debilidades internas de la cuestión *queer;* finalmente, se emitirán algunas consideraciones personales de carácter prospectivo respecto de las teorías mencionadas.

Surgimiento histórico de las teorías *queer*: etimología elogiante del insulto

Las teorías *queer* tienen su origen en los márgenes del naciente movimiento feminista en la segunda mitad del siglo XIX y principios del XX; es decir, surgen a partir de la inquietud sobre el tema de la mujer y su reivindicación, pero se erigen a sí mismas como algo distinto de ellos.

Un antecedente directo fueron las ideas de Michel Foucault, quien en su *Historia de la sexualidad* (1998) y en *Los anormales* (2001) desentraña el sistema de poder y dominio (biopolítica) permeado en las figuras de la sexualidad, sustentadas, a su vez, en la concepción de una idea fija e inmutable de la naturaleza humana.

Así, para Foucault, los cuerpos —y su sexualidad— son manifestaciones del poder dominante. Él mismo afirma que el sistema de dominación

y represión social (la forma de control) se manifiesta directamente en las llamadas *sexualidades periféricas*.[1] Se trata de aquellas identidades y prácticas sexuales que no son las comúnmente aceptadas ni favorecidas cultural, económica, social y políticamente, al considerárseles *anormales*; por ende, son castigadas y violentadas, pero nunca totalmente eliminadas; más bien, obligadas a transformarse, como afirma el mismo Foucault: "La mecánica del poder que persigue a toda esa disparidad no pretende suprimirla sino dándole una realidad analítica, visible y permanente: la hunde en los cuerpos, la desliza bajo las conductas, la convierte en principio de clasificación y de inteligibilidad, la constituye en razón de ser y orden natural del desorden. ¿Exclusión de esas mil sexualidades aberrantes? No. En cambio, especificación, solidificación regional de cada una de ellas."[2]

Esto lo retoma Judith Butler, quien se considera pionera de las teorías *queer*[3] para afirmar que existe una *matriz heterosexual*[4] de la cual provienen nuestras ideas, concepciones, juicios y prácticas de nuestra identidad y de nuestra sexualidad delineadas por la noción de heterosexualidad y que, además, las valida y legitima. Sin embargo, para Butler no existe tal identidad, tampoco ninguna naturaleza que la sustente y, mucho menos, existe el género como proveniente de la mencionada naturaleza, sino que todo obedece a formas de configuración del mundo donde los sistemas racionales exigen pensar en términos binarios (hombre-mujer/femenino-masculino, heterosexual-homosexual) o bien, profesar identidades atípicas, pero finalmente estáticas.[5] La identidad aquí es entendida, fundamentalmente como transitoria y discontinua.[6]

---

[1] Michel Foucault, *Historia de la sexualidad I: la voluntad de saber*, en Ulises Guiñazú (tr.), México, Siglo XXI Editores, 1998.

[2] *Ibidem*, p. 28.

[3] En realidad, el término se atribuye a Teresa de Lauretis en su artículo *Differences.* No obstante, la visibilidad global del término se adjudica a Butler. Teresa de Lauretis, "Queer theory. Lesbian and gay sexualities", *Differences: A Journal of Feminist Cultural Studies*, 3, 2, Bloomington, Indiana University Press, 1991.

[4] Judith Butler, *Cuerpos que importan,* Argentina, Paidós, 2002.

[5] Existe el debate acerca de si ser homosexual o bisexual significa ser *queer*, ya que, al identificarse con una sola identidad, sea cual sea, ésta determinaría el modo de ser y el comportamiento del individuo, y lo que las teorías *queer* ofrecen es, precisamente, una identidad cambiante que no puede quedar estática, de lo que se deduce que se rechaza la autodenominación en alguna de las identidades sexuales. *Vid*. Ángela Sierra-González, "Una aproximación a la teoría *queer*: el debate actual sobre la libertad y la ciudadanía", *Cuadernos del Ateneo*, núm. 26, 2017, p. 40 [en línea], https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=3106547

[6] *Idem*.

Eve Sedgwick[7] también es una de las representantes más sobresalientes de esta teoría. Tanto para ella, como para Butler y De Lauretis, dado que lo *queer* no postula una sola identidad, ni un solo sexo y género en las personas, tampoco puede equipararse con otros movimientos; tal es el caso del feminismo que promueve y configura un nuevo sujeto protagonista: las mujeres, ya que, al afirmarla, se afirma la identidad de la misma y, por ende, se clausura la posibilidad de que ésta fluya y sea plástica y moldeable, postulado fundamental de las teorías *queer*. Por ello, la teoría *queer* si bien nace en el contexto de los estudios de género, sexo e ideología, los critica y se separa marcadamente de ellos. Entonces, ninguna de las identidades admitidas, incluso por movimientos LGTB, son válidas; de lo contrario, serían inmutables, y la comunidad LGTB rechaza esta opción.

Hay que decir, también, que la palabra *queer* significa, según el vocablo inglés, lo "raro", lo "extraño", lo "torcido";[8] incluso, se ha sistematizado como un insulto y para referirse a aquello que "no es normal", a las conductas ajenas a la regla y a lo permitido, primero dirigida hacia los homosexuales bisexuales y, posteriormente, hacia todo aquello que retara los cánones de lo social —y políticamente— aceptables. Se sabe que el término designaba a grupos de homosexuales que, en los setenta y ochenta, no encajaban en el estereotipo (hombres blancos, de clases sociales altas y con juegos de poder en sus manos); así, los *queer* eran los que no cumplían dicho patrón. Con todo ello, lo anormal, lo raro quedaba excluido.

Lo interesante de la teoría *queer* fue, entonces, rescatar el término y darle un giro, por un lado, hermenéutico, de reinterpretación de los paradigmas de pensamiento y de los modos concretos de entender la realidad y funcionar en el mundo. También, de erigirse como un movimiento práctico, es decir, de ser capaces de ejercer una praxis reivindicatoria de aquellos que eran considerados "fuera" de lo normal; con ello, el término pasó de ser un insulto a ser un elogio: el elogio a lo extraño.

La des-ontologización de la identidad: de lo sólido a lo poroso

Para quienes formularon y formulan las teorías *queer,* la identidad, de suyo, única, fija e inmutable no existe. Ahora bien, se ha argumentado que la identidad de la persona viene dada por su esencia y ésta es, igualmente, inmodificable. En la misma línea y en el plano biológico, sí existe una identidad, la cual descansa sobre algo de determinada naturaleza humana que es

[7] Eve Sedgwick, *Epistemology of the Closet*, California, University of California Press, 1990.

[8] Incluso se han escrito obras en las cuales a las teorías *queer* se les llama *teorías torcidas*. *Vid*. Ricardo Llamas, *Teoría torcida. Prejuicios y discursos en torno a "la homosexualidad"*, Madrid, Siglo XXI Editores, 1998.

una y única. Esta naturaleza, a su vez, permite establecer una diferenciación en los seres humanos dada por la combinación de células, que otorgarán una carga genética determinada para ser hombres o mujeres. Es decir, desde la biología, la naturaleza del ser humano tiene, únicamente, dos posibilidades: ser hombre o ser mujer.

Con base en lo anterior, se construye la identidad de la persona, así como los roles que ésta debe jugar dentro de la sociedad, por lo que se ha creído que sexo y género vienen dados por una naturaleza exenta de variaciones.

Lo que propone la teoría *queer* es todo lo contrario al planteamiento anterior: niega la existencia de una naturaleza ontológica, fija e inamovible; de los contenidos universales y atemporales en el ser humano; por ende, la identidad, el sexo y el género serán mutables, modificables y adaptables, ya que no recaerán en una naturaleza ontológica.

Entonces, la identidad se presenta como algo variable: lo que se propone, en realidad, es una identidad fluida y difusa, ya que puede entrar y salir de otras aparentes identidades sexuales cuantas veces considere necesario; de hecho, siempre, pues no debe quedar instalada en ninguna de ellas, porque éstas no determinan a la persona y, menos aún, su identidad, la cual debe construir a lo largo de su vida. De tal manera que la identidad se va configurando, adaptando y moldeando según los momentos históricos y respecto de la evolución social. Por lo anterior, Butler habla de los géneros *performativos*,[9] modos repetitivos y continuos de adoptar ciertas conductas que permiten funcionar en el mundo de un modo concreto. Así, el sexo y el género son performativos, son actuaciones y roles que los seres humanos jugamos con el propósito de adecuarnos y encajar en el colectivo social sin cuestionarlos ni rechazarlos. El mundo es, entonces, un gran escenario donde se interpretan diversos papeles que carecen de un sujeto que los realice porque éste se pierde en la propia realización; sin embargo, estos “haceres” son los que hacen funcionar el aparato social e ideológico. Así, del género performativo se afirma que es “la repetición que imita constantemente la fantasía que constituyen las significaciones de manera encarnada”.[10]

---

[9] La autora distingue el *performance* de lo *performativo*. El primer concepto implica la existencia de un sujeto que realiza el acto; mientras que el segundo extingue dicha existencia, quedando sólo el *hacer* sin el *sujeto* que hace. *Vid*. Sara Salih, “On Judith Butler and performativity”, *Judith Butler*, Washington, Georgetown University, 2002, pp. 55-56. Judith habla del género performativo en tanto que en el cuerpo se representa una fantasía; así, éste no tiene un carácter ontológico, sino que se diluye porque él también es performativo. J. Butler, *El género en disputa: el feminismo y la subversión de la identidad*, Barcelona, Paidós, 2007.

[10] Carlos Fonseca, María Luis Quintero, “Las teorías *queer*: la de-construcción de las sexualidades periféricas”, *Sociológica*, núm. 24, 69, 2009, p. 48.

Con ello se rompe el sistema binario de pensamiento y lenguaje, así como los sistemas de dominación entre los sexos y las relaciones sexo-genéricas. Lo *queer* apuesta, entonces, por un nomadismo contestatario, por un ir y venir; en términos de Butler, por un dentro y fuera de distintas identidades y no instalarse en alguna de ellas, fluir entre las supuestas identidades con libertad.

Con esta teoría, todo lo que había quedado históricamente marginado o se consideraba torcido queda incluido. En esto radica, pues, una de sus mayores dificultades: su complejidad no la define como una, sino como muchas.

El debate filosófico de la identidad

Para algunos, la identidad se forja con base en dos elementos: uno sobre la que descansan los procesos y dinámicas de formación de la identidad, que es propiamente la *sustancia* y la *esencia* (también llamada *identidad numérica*)[11] del ser humano, tanto en su dimensión corporal, como en la espiritual; otra es la plasticidad (*identidad narrativa*),[12] que le permite adaptarse y desarrollar mecanismos de ajuste según las circunstancias. De esta manera, la identidad es algo que depende de la esencia —única, fija e indivisible— del ser humano y descansa sobre ella; pero también posee un aspecto dinámico en su ser persona y ser social que la modifica conforme avanza el desarrollo mismo de la persona.

Para otros, en cambio, se prescinde del elemento fijo e inamovible para situarla únicamente en su dimensión cambiante. Así, se afirma que la identidad del ser humano no está prefijada, sino que se va construyendo con el entorno. Es decir, con distintas intervenciones que la van moldeando según ciertos intereses y necesidades.

Es algo constatable —y lo es desde los presocráticos que se preguntaban por el problema de la identidad en el cambio, de lo uno en lo múltiple—[13] que todas las cosas sufren constantes y muy diversas modificaciones y que son precisamente éstas las que permiten su adaptación al medio y, en consecuencia, su sobrevivencia; sin embargo, también se ha admitido que estos cambios no alteran un componente fundamental que es el de la esencia, entendida como el contenido universal y necesario de las cosas que les permite ser lo que ellas son en sí mismas. Así pues, sin alterar la

---

[11] Jens Clausen, Neil Levy, *Handbook of Neuroethics*, Nueva York/Londres, Springer, 2014.

[12] *Idem*.

[13] *Cfr*. Silvana Di Camillo, El argumento de lo Uno sobre lo múltiple, "El tratado sobre las ideas de Aristóteles", en *Synthesis*, 17, Universidad Nacional de La Plata, 2010 [en línea], http://cort.as/-QPrJ

esencia, los cambios permiten la adaptación al medio y vienen dados por las influencias externas que se presentan y exigen una postura —acción o reacción— frente a ellas.

Esto mismo sucede con la identidad en el ser humano: la esencia[14] que lo hace ser *ser humano* es inalterable y, precisamente en función de ésta, la persona se va desarrollando en un entramado de relaciones sociales, culturales, económicas políticas e incluso medioambientales que le van desplegando distintas formas de estar en la realidad y de interactuar con ella, mas no por ello cambia su esencia. De esta manera, la identidad se forja conforme el ser humano se ve "afectado"[15] por el entorno donde se inserta y va creciendo.[16] Si partimos de la base de que somos seres sexuados[17] y que nuestra esencia (naturaleza) se manifiesta, o bien como XX (mujeres) o bien como XY (varones), entonces hay un componente que no puede quedar sujeto a las variaciones del entorno (cuerpo femenino o cuerpo masculino), aunque hay otros que sí lo estarán.

En contraposición a dicha postura, algunos teóricos han afirmado que no hay tal componente, sino que todo queda sujeto a las variaciones culturales y sociales. Las teorías *queer* se basan en este postulado. Así lo afirma, Beatriz Preciado:

> Por un lado, están los criterios de asignación de sexo, al nacer o prenatalmente, que determinan que un cuerpo es masculino o femenino mediante un modelo de reconocimiento visual, cuyos significantes [genitales, cromosomas u hormonas] se consideran empíricos y científicos [ontología escópica: lo real es lo que se ve] frente a la idea de que existe un sexo psicológico verdadero que es distinto, en el caso de la transexualidad, de aquel que ha sido asignado

[14] Aunque es cuestionado el traslado del concepto de esencia al terreno de lo humano, algunos han afirmado que sí se puede extender en cuanto que éste tiene un modo específico de ser, llegando a afirmar, incluso, que la naturaleza es la esencia en cuanto principio de operaciones. *Cfr*. Mariano Artigas, *Filosofía de la naturaleza*, Pamplona, Eunsa, 1993, p. 118. Adviértase, también, el debate entre "esencia" y "naturaleza" y ésta en relación con lo "humano". *Cfr*. Juan Manuel Burgos, "Dos formas de afrontar la identidad sexual: personalismo e ideología de género", en Ángela Aparisi (ed.), *Persona y género*, Pamplona, Thomson Reuters-Aranzadi, 2011, pp. 5-6.

[15] Se entiende por *afectado* aquella capacidad de ser "influenciado", "modificado" por el entorno sin que necesariamente cobre un sentido pesimista de afectación negativa; únicamente se entiende el término como *apertura* a los procesos de interacción, intercambio y modificación —interna y externa— de una realidad.

[16] *Cfr*. Jeanette Kenneth, "Mental disorder, moral agency and the self", en Bonnie Steinbock, *The Oxford Handbook of Bioethics*, Nueva York, Oxford University Press, 2007, p. 90.

[17] J. M. Burgos, "Dos formas de afrontar la identidad sexual: personalismo e ideología de género", en Á. Aparisi (ed.), *op. cit*., pp. 5-6.

> en el nacimiento, el sentimiento interior de ser un hombre o una mujer, que pertenece a un modelo de lo radicalmente invisible, no representable [una ontología inmaterial: lo real se esconde a los sentidos].[18]

Esta postura contraria afirma que ni hay una naturaleza fija e inmutable, ni un sujeto que pueda identificarse con alguna; todo es devenir y deconstrucción.

Fortalezas de las teorías *queer*: reivindicación de lo invisible[19]

Algunas de las ventajas que presentan las teorías *queer* son las siguientes:

a) Cuando el término *queer* deja de ser peyorativo para tornarse como un signo de reivindicación de lo antes considerado raro adquiere un carácter contestatario y rebelde; es decir, se constituye un movimiento de resistencia: en contra de los estereotipos aceptados en torno a la sexualidad y al cómo vivirla, y respecto de los grupos excluidos socialmente. Así, algunos ven en las teorías *queer* una esperanza para la acción política.[20] Al respecto, Antonio Negri afirma: "No se trata en realidad de una afirmación de las identidades homosexuales —escriben—, sino de una subversión de la lógica de la identidad en general. No hay cuerpos *queer*, sino sólo carne *queer* que reside en la comunicación y la colaboración de la conducta social".[21]

b) Lo *queer* es una opción en cuanto a tolerancia en las sociedades contemporáneas, donde los estigmas y las etiquetas desaparecen para abrir paso a una especie de *epojé* husserliana y el juicio queda suspendido; sólo que, desde la propuesta *queer*, tampoco queda al desnudo el fenómeno, sino una gama de fenómenos tan variables como contingente sea el deseo de adoptarlos. Con ello, nos invita a pensar lo *otro*, lo *diferente* como parte fundamental de lo que somos.

[18] Paul Preciado, *Testo yonqui*, Madrid, Espasa, 2008, en Miguel Hernández *et al.*, "Género y sexualidad: consideraciones contemporáneas a partir de una reflexión en torno a la transexualidad y los estados intersexuales", *Revista de la Asociación Española de Neuropsicología*, vol. xxx, p. 105 [en línea], http://cort.as/-QPue

[19] Adviértase el uso del término tal como lo propone Butler, en tanto referente a la abyección de las formas invisibles e inhabitadas de la vida social. J. Butler, *Cuerpos que importan...*

[20] Para una mayor referencia de la cuestión *queer* como acción política. *Vid. ibidem*, p. 47.

[21] Antonio Negri, *Multitud,* 2017 [en línea], https://bit.ly/2kgKVhQ

Debilidades de las teorías *queer*: el sinsentido del sentido

De igual manera, las teorías *queer* presentan algunas contradicciones internas y debilidades que intentaré explicar a continuación:

a) Al postular una Identidad siempre cambiante, se vislumbra una primera contradicción, ya que, aunque se acepta que no existe un contenido esencial, quien da el salto de una identidad a otra, al final, no es sino un sujeto que, para hacerlo, al menos debe reconocer lo que *no es* para que tenga el impulso suficiente de probar algo distinto. Por ende, sí se necesita un mínimo de contenido del cual partir para diferenciarse de él. Al respecto, Julián Marías[22] establece la diferencia entre el carácter sexual de la persona y su carácter sexuado, siendo el primero la base dada y fija desde la cual se tiene una sexualidad masculina o femenina y la segunda el modo en como ésta informa las categorías *desconocimiento*, *dinamismo* y *afectividad* mencionadas por Burgos.[23]

Ahora bien, esta base biológica (carácter sexual), entendida desde las teorías *queer*, corre el riesgo de perderse o volverse tan difusa que pueda ser irrecuperable, quedando sólo una amalgama subjetiva de contenidos diferentes que no dejan satisfecho al individuo. Así, la teoría *queer* resulta, en este punto, contradictoria, ya que deberá existir una identidad o naturaleza, por mínima y confusa que sea, que permita al individuo negarla para salir en búsqueda de otra. El hecho de autonombrarse *queer* hace que se designe un modo distinto de ser, de tal manera que lo *queer* representa, en sí mismo, una cierta definición y una cierta identidad; si se quiere cambiante y difusa, pero existente.

b) Si bien se acepta una pluralidad de pensamientos y modos de ser desde la perspectiva planteada, se corre el riesgo de que la teoría *queer* se vuelva excluyente. En primer lugar, al propugnar el reconocimiento de determinado *grupo*, el cual busca configurar identidades diversas, lo que puede convertirse en una práctica monopólica y excluir, a su vez, a aquellos que aún creen en una sola identidad, de tal suerte que se constituirán dos bandos o grupos: por un lado, quienes afirman una identidad continua y nunca unívoca y quienes creen que ésta es esencial y transversal a todo el sujeto. Con ello, la teoría *queer* podría perder sus ideales pacíficos e incluyentes para convertirse en un movimiento que cae, finalmente, en aquello de lo que desea escapar.

[22] Julián Marías, *Antropología metafísica*, México, Alianza Editorial, 1987.

[23] J. M. Burgos, “Dos formas de afrontar la identidad sexual: personalismo e ideología de género”, en Á. Aparisi (ed.), *op. cit*.

Conclusiones

Hasta aquí, se ha abordado la definición y epistemología de las teorías *queer*, las cuales se asocian a aquellos comportamientos que se salen de los parámetros aceptables y esperados, y, de ese modo, constituyen un movimiento de defensa de lo históricamente excluido. No obstante su carácter indefinido y fluido, aunque atractivo por sus posibles vías reivindicativas de las estigmatizaciones y segregaciones contemporáneas, entraña la imposibilidad de entender a la persona misma en tanto que permite una variedad amplia de modos de ser que diluye la esencia ontológica de la persona, al grado de hacerla corresponder con los deseos y pasiones pasajeras dadas al ámbito de la voluntad desordenada y extraña a la idea de bien que le debe ser propia. En este sentido, la persona sería cualquier cosa que su voluntad le dictara, con carencia de una estructura subyacente a su afectividad y a su dimensión social que la orientara hacia su plenitud.

El dilema en torno a la teoría *queer* no es tanto la separación dicotómica de la naturaleza y de la libertad como se pretende; ésta es un precepto falso que permea la ideología de género en diversas de sus manifestaciones. El problema consiste en entender que, dentro de la naturaleza considerada fija e inmutable, existe una facultad capaz de brindar al ser humano la plasticidad suficiente para adaptarse a los cambios, manteniéndose en su unidad. Ésta es la libertad. La libertad es la nota constitutiva de la naturaleza humana, de tal suerte que no hay separación, sino perfecta comunión entre una y otra.

Por último, hay que decir que, si bien hay dimensiones en la naturaleza humana que permiten el intercambio de contenidos y que hasta resulta deseable que así sea —por ejemplo, el ámbito intelectual, el social, el cultural, entre otros—, hay otros que no lo aceptan porque su constitución es preética, es decir, anterior a la capacidad para obrar sobre él, tal es la sexualidad de cada persona. De lo anterior se desprende que el verdadero dilema no es cuestionar la existencia de estos últimos, si no cuestionar los contenidos éticos que surgen como premisas de la condición anterior preética; así podrá o no reconocerse la sexualidad que nos manifiesta como persona masculina o persona femenina; sin embargo, su existencia es independiente de los modos en que se decida expresarla. No es, por ende, un problema ontológico de constitución de los seres humanos, sino un problema ético de elección de los modos de ser por los que se opte.

CULTURA DE LA MUJER EN EL ESPACIO SAGRADO

Nora Olanni Ricalde Alarcón*

RESUMEN: Larga es la historia de la mujer con relación al espacio sagrado definido, ya sea, como arquetipo o modelo histórico dentro de la cristiandad o como un espacio interior orientado hacia Dios, y que es procesado por medio de la razón. Este artículo mostrará algunas de las aportaciones de la mujer a la mística cristiana a través de procesos intelectuales en la Edad Media y el Renacimiento en Europa; asimismo, algunos ejemplos de las contribuciones femeninas que en este sentido tuvieron lugar en el siglo XVI novohispano.

ABSTRACT: Long is the history of women in relation to the sacred space, defined either as an archetype or historical model within Christianity or as an inner space oriented towards God and being processed through reason. This article will show some of the contributions of women to christian mystique through intellectual processes in the Middle Ages and the Renaissance in Europe and some examples of the female contributions that took place in this regard in the sixteenth century in mexican colonial times.

PALABRAS CLAVE
Mujer, mística, teóloga, historia de la mujer, sagrado.

KEYWORDS
Woman, mystique, theologian, woman´s history, sacred.

* Universidad Anáhuac, México.

El término *espacio sagrado* puede definirse entendiendo como *espacio* una delimitación, ya sea física o inmaterial, que resguarda ciertas características o finalidades. El término *sagrado* confiere a este espacio la característica de ser un medio para acercarnos a Dios. Así, podemos hablar tanto de un *tiempo sagrado*, definido como cualquier sucesión de eventos por medio de los cuales el ser humano se une a Dios o de un intervalo donde la temporalidad se cruza con lo eterno, como de un *sitio sagrado* que nos refiere a la coexistencia de las tres dimensiones lineales —anchura, altura y profundidad— que guardan los objetos que transfieren lo divino a un espacio humano. El espacio sagrado pleno resulta de unir la *tridimensionalidad al tiempo***.**

En estas dimensiones espacio-temporales tienen lugar actos sagrados, ritos con sentido que, por medio de grandes ciclos simbólicos —como señala Benedicto XVI en su *Opera Omnia*—, abrazan creación e historia a la vez. Estos tres puentes entre el ser humano y la divinidad son objetivos, pues existen independientemente del sujeto. Sin embargo, existen dimensiones que se confieren a la persona humana, a través de los cuales se une a su creador y que, fundamentalmente, se refieren a las respuestas humanas espirituales, intelectuales e intuitivas.

La dimensión del espacio sagrado que se refiere a las respuestas humanas intelectuales es la más fácilmente medible y la más accesible a nosotros, ya que, se trata de un espacio sagrado interior procesado por la razón. El tema de esta investigación es *Cultura de la mujer en el espacio sagrado*, acertijo no fácil de responder y que puede abordarse desde dos perspectivas, a las que me referiré desde el ámbito cristiano. Dichas perspectivas son:

1. La mujer como símbolo en el espacio sagrado, en cuyo caso nos referiremos a la mujer como un arquetipo o modelo histórico dentro de la cristiandad.
2. La intelectualidad como espacio sagrado, donde la mujer interactúa con lo divino a través de la razón.

Ambas perspectivas se refieren a un aspecto de la relación cultura-mujer-espacio sagrado. En la primera, la cultura hace un arquetipo de la mujer en el espacio sagrado. En la segunda, la mujer hace cultura en el espacio sagrado a través de la razón.

Inmediatamente después de la consolidación del cristianismo a finales del siglo IV, la humanidad inició el largo periodo histórico llamado la Edad Media. Es en este momento cuando el espacio sagrado cristiano se derrama e inunda la mente y la cotidianidad de los individuos y el mundo de las

ideas y la vida social se vuelven espacios sagrados. Se definen y consolidan, entonces, los arquetipos femeninos cristianos.

De las fuentes bíblicas y de los mitos clásicos surge el arquetipo Eva-Pandora; Eva, la primera mujer creada por Dios, y Pandora, la primera mujer creada en la mitología griega. En este arquetipo, se le atribuyen a la mujer una serie de vicios y carencias y la responsabilidad directa de la caída del hombre. Eva, la primera mujer creada por Dios, se convirtió en el símbolo del pecado. En referencia al fruto prohibido objeto de la pérdida del paraíso, sabemos que:

> La serpiente era el más astuto de todos los animales del campo y dijo a la mujer: con respecto al fruto prohibido: ¡No, no moriréis! Antes bien, Dios sabe que en el momento en que comáis, se abrirán vuestros ojos y seréis como dioses, conocedores del bien y del mal… vio entretanto la mujer que el árbol era apetitoso para comer, agradable a la vista y deseable para adquirir sabiduría. Tomó pues, de su fruto y comió: dio también de él a su marido, que estaba junto a ella y él también comió…[1]

El desenlace de este pasaje bíblico habría de normar la idea cultural de la mujer por los siglos venideros:

> El hombre y su mujer se escondieron de la vista de Yahvé…Pero Dios llamó al hombre diciéndole: ¿Dónde estás?… ¿No habrás comido del árbol del que te prohibí comer? Y entonces el hombre respondió: 'La mujer que me diste por compañera me ha dado del árbol y he comido. Yahvé Dios dijo a la mujer: ¿Qué es lo que has hecho? Y la Mujer respondió: Es que la serpiente me engañó y he comido'.[2]

Y condenando a la serpiente a arrastrarse sobre su vientre y a comer polvo, le enemistó con la mujer y su descendencia y le dijo: "Multiplicaré los trabajos de tus preñeces. Con dolor parirás a tus hijos y, no obstante, tu deseo te arrastrará hacia tu marido, que te dominará. Al hombre le dijo: Porque has seguido la voz de tu mujer y porque has comido del árbol del que te había prohibido comer, maldita sea la tierra por tu culpa. Con trabajo sacarás de ella tu alimento todo el tiempo de tu vida",[3] y arrojó al hombre y a su mujer del jardín del Edén.

Por su parte, la mitología griega nos habla de Pandora, la primera mujer hecha por Hefesto —dios de la forja— después de la caída de Prometeo,

[1] *Gn*., 3, 1-17.
[2] *Gn*., 3, 8-13.
[3] *Gn*., 3, 16-17

quien dio a los hombres el fuego en contra de la voluntad de Zeus. Éste ordenó a Hefesto modelar a una mujer dotada de belleza y sabiduría, pero que en su interior guardara mentiras, seducción e inconstancia. Al llenar a la mujer de encanto y belleza, haciéndola guardar en su interior el mal, el hombre recibiría un sinnúmero de desgracias, como lo relata Hesíodo:

> Entonces hirió de nuevo el alma de Zeus altitonante y le irritó su corazón cuando vio entre los hombres el brillo que se ve de lejos del fuego. Y al punto, a cambio del fuego, preparó un mal para los hombres: Modeló de tierra el ilustre Patizambo una imagen con apariencia de casta doncella, por voluntad del Crónida. La diosa Atenea […] le dio ceñidor y la adornó con vestido de resplandeciente blancura; la cubrió desde la cabeza con un velo […] bordado con sus propias manos; y con deliciosas coronas de fresca hierba trenzada con flores, rodeó sus sienes Palas Atenea. En su cabeza colocó una diadema de oro que el mismo cinceló con sus manos, el ilustre Patizambo, por agradar a su padre Zeus. Luego que preparó el bello mal, a cambio de un bien, la llevó donde estaban los demás dioses y los hombres […] y un estupor se apoderó de los inmortales dioses y hombres mortales cuando vieron el espinoso engaño, irresistible para los hombres. Pues de ella desciende la estirpe de femeninas mujeres. Gran calamidad para los mortales, con los varones conviven sin conformarse con la funesta penuria, sino con la saciedad […] desgracia para los hombres mortales hizo Zeus altitonante a las mujeres, siempre ocupadas en perniciosas tareas.[4]

A partir de la interpretación de la creación de Eva y de atribuirle la caída del hombre, unida a las imágenes de la mitología clásica como la de Pandora, la mujer se convirtió en un mal necesario, una calamidad deseable, un peligro, una tentación.

Sin embargo, al transcurrir la Edad Media, surge la reivindicación de la mujer en la figura de la Virgen María. No sólo era la madre de Dios, sino que era amada por Dios, aquella concebida sin mancha; llamada corredentora del ser humano. A partir de la santa Virgen María y de su veneración en los altares, las mujeres no son ya únicamente pecadoras y causa de pecado. Si Pandora fue el castigo del hombre por la desobediencia y Eva fue la causa de la perdición del género humano, fue otra mujer, María, la causa de su salvación.

En esta dicotomía de la imagen femenina, Eva-Pandora/María, los modelos femeninos de la Edad Media sitúan a la mujer en extremos opuestos. El término medio en arquetipo llegaría, para los modelos femeninos, por medio de la imagen de María Magdalena: la pecadora redimida al grado

[4] *Teogonía*, 6, 7.

de santidad y venerada desde el siglo xi en Francia. Aunque la consolidación de la imagen de esta santa llegaría con la contrarreforma, es interesante mencionar que intentos de dotar a la cristiandad de modelos femeninos más realistas comenzaron en la Edad Media.

Sin embargo, una nueva propuesta de mujer surgiría también en la Edad Media, cuando la mujer irrumpe en el espacio sagrado de la intelectualidad dando origen al cuarto arquetipo femenino: la *mística* o *teóloga medieval*, en este espacio sagrado donde la mujer interactúa con lo divino desde una actividad espiritual expresada desde la intelectualidad, la cual experimenta la unión del alma humana con la realidad divina durante la existencia terrenal como ejercicio del espíritu humano para la perfección.

Las místicas medievales tienen un lugar preponderante en la sociedad y en la espiritualidad europea de los siglos xii al xv. Más que nunca, en ese entonces lo sobrenatural estaba presente en la vida cotidiana. Cruzadas, peregrinaciones y devociones populares eran importantes eventos para el desarrollo del ser humano, promoviendo una gran renovación espiritual. Y aunque el crecimiento intelectual para los hombres se dio en las universidades, la cultura se concentró en monasterios y conventos, dando a la mujer el ámbito ideal para su desarrollo intelectual.

Apareció, también, gracias a esta veneración de lo divino en la cotidianidad y a la exaltación de la vida conventual, una nueva concepción del hombre, atenta a la experiencia personal y a las exigencias espirituales, dando como resultado un desarrollo nunca visto de la vida interior. Dicha espiritualidad estaba interesada en el espacio sagrado interior de la persona, exaltando la experiencia individual y la conciencia espiritual. Surge, entonces, la teología de la experiencia de los estados místicos, una espiritualidad interiorizada en la relación personal con lo divino, donde el objetivo era el amor a Dios hasta alcanzar la experiencia unitiva Dios-hombre.

A partir del siglo xiii, este movimiento de piedad y erudición se fomentó en los claustros femeninos. El aislamiento del mundo dado por los votos de castidad, obediencia y clausura, aseguraba silencio y tiempo para la apertura a lo trascendente. Así, las mujeres en los claustros se dedicaron a la individualización femenina de la experiencia mística, al perfeccionamiento espiritual y al desarrollo de actividades intelectuales y artísticas.

En los conventos, las mujeres adoptan el ideal benedictino; esto es, el conocimiento intelectual combinado con la vida religiosa. Muchas de ellas emprenden, entonces, la vía mística como respuesta a la nueva conciencia individual espiritual. De tal manera que, la teología se analiza desde la experiencia personal, por medio del conocimiento inmediato de Dios y mediante la experiencia extática. Los escritos de estas místicas teológicas se fundamentan en el recurso de su propia experiencia como sujetos indivi-

duales. En este sentido, en la experiencia personal de las místicas reside su autoría y su autoridad.

Entre los siglos XII al XV, la corriente mística femenina fue fundamental para Europa. Las místicas gozaban del respeto y el reconocimiento de sus contemporáneos y ejercieron sobre ellos una apreciada autoridad espiritual. Como ejemplo de estas teólogas místicas medievales se hará referencia a cuatro, haciéndolas corresponder a cuatro ramas de la teología:

Teología dogmática. Es la parte de la teología que trata de las verdades teóricas de fe, que se refieren a Dios y a sus obras, esto es, dogmas y artículos de fe formulados oficialmente. La desarrolló Santa Hildegarda de Bingen, quien nació en Alemania en 1098. Su prolífica actividad literaria fue aprobada canónicamente por los teólogos de la época y por el papa Eugenio III. Entre sus obras se pueden mencionar *Scivias*. *Conoce los caminos del señor*, sobre dogmas de fe; *Libro de los méritos de la vida*, sobre ética y moral, y el *Libro de las obras divinas*, sobre cosmología, antropología y teodicea.

Escribió, además, obras de carácter científico: *Liber simplicis medicinae* o *Physic*a, sobre las propiedades curativas de plantas y animales, y *Liber compositae medicinae* o *Causae et curae*, sobre el origen de las enfermedades y su tratamiento. Entre otras aportaciones a la cultura, compuso 78 obras musicales sacras.

Santa Hildegarda disertó abundantemente acerca de la creación del ser humano a imagen y semejanza de Dios; de la persona creada como hombre y mujer, iguales en dignidad, complementarios, imágenes de Dios y centro del universo creado.

También tuvo gran influencia en su tiempo y fue consejera de reyes y emperadores. Mística y profeta, prolífica escritora, talentosa política, científica, música, fundadora de conventos, falleció en 1179. Fue declarada doctora de la iglesia y santa por canonización equivalente por el Papa Benedicto XVI, en 2012.

Teología moral. Analiza las acciones libres del ser humano y propone el camino instituido por Dios para lograr el fin de dichas acciones hacia el bien, evitando el mal. Como ejemplo de una teóloga de la moral es posible mencionar a santa Catalina de Bolonia. A pesar de ser dama de honor de la hija del duque de Ferrara, optó por la vida conventual y profesó como monja clarisa. Desempeñando los oficios más humildes en el convento, llegó a ser superiora y vivió en la noche del espíritu, asaltada por la tentación de la incredulidad respecto de la Eucaristía.

Como resultado de esa lucha espiritual de la que salió victoriosa, escribió una estrategia en la lucha del ser humano contra el mal en su texto *Las siete armas espirituales*, donde ofrece enseñanzas de gran sabiduría y de profundo discernimiento e identifica siete armas en la lucha contra el mal:

> *1.* Tener cuidado y solicitud en obrar siempre el bien; *2.* creer que nosotros solos nunca podremos hacer algo verdaderamente bueno; *3.* confiar en Dios y, por amor a él, no temer nunca la batalla contra el mal, tanto en el mundo como en nosotros mismos; *4.* meditar a menudo los hechos y las palabras de la vida de Jesús, sobre todo su pasión y muerte; *5.* recordar que debemos morir; *6.* tener fija en la mente la memoria de los bienes del Paraíso; *7.* tener familiaridad con la Santa Escritura, llevándola siempre en el corazón para que oriente todos nuestros pensamientos y acciones.[5]

Como parte de sus visiones acerca del bien y el mal y del destino de las almas de acuerdo con su comportamiento moral, santa Catalina tuvo, también, visiones de las almas del Purgatorio, a las que oraba con veneración. Santa Catalina también fue fundadora de monasterios y abadesa del suyo, aun en contra de su voluntad. Profeta y visionaria, sus pláticas acerca de las virtudes y la búsqueda del bien la convirtieron en una predicadora reconocida que murió en olor de santidad en 1463.

Teología litúrgica. Tiene como objeto reflexionar sobre la experiencia del culto y captar la relación entre la fe y la práctica de la fe. Es la teología del misterio de Cristo como realidad viva y vivida. Se fundamenta en la sacramentalidad de la revelación: el acontecimiento de salvación y el rito litúrgico que lo representa.

Santa Juliana de Cornillón, quien nación en Bélgica, en 1191, es una importante teóloga de la liturgia. Esta monja benedictina fue una gran intelectual que aprendió de las enseñanzas de san Agustín y de san Bernardo de Claraval. A la edad de 16 años, como novicia en el convento, tuvo visiones místicas, siempre con el motivo de la Eucaristía. En estas visiones, se le manifestó en repetidas ocasiones la ausencia de la fiesta litúrgica del santísimo sacramento.

Como resultado, santa Juliana propuso venerar el cuerpo de Cristo en la Eucaristía. Su lucha por instaurar esta celebración duró muchos años, hasta que el obispo de Lieja, Roberto de Thourotte, acogió la propuesta e instituyó, por primera vez, la solemnidad del *Corpus Christi* en su diócesis, celebrando la presencia real de Cristo en la Eucaristía. Santa Juliana de Cornillón murió en 1258 y, seis años después, Santiago Pantaleón de Troyes, archidiácono en Lieja —convertido en el papa Urbano IV—, instituyó la solemnidad de *Corpus Christi* como fiesta de precepto para la Iglesia Católica.

Teología espiritual. Es el estudio de la eficacia del movimiento de la vida sobrenatural cristiana, de los caminos del espíritu hasta llegar a la plenitud de la perfección mística. Se le conoce, también, como espiritualidad cristiana que, en la práctica, hace santos a quienes la siguen. Una de sus más

[5] Benedicto XVI, *Audiencia General*, 2010 [en línea], preghiereagesuemaria.it

grandes promotoras fue santa Juliana de Norwich, quien nació en 1342, en Inglaterra. Ella fue una de las más grandes escritoras e intelectuales del espacio sagrado en aquel país; asimismo, una anacoreta mística que, gracias a sus visiones, escribió la obra *Dieciséis revelaciones del amor divino*, primera obra escrita en inglés por una mujer.

Su teología es de corte optimista y habla del amor de Dios en términos de alegría y compasión y no de ley o deber. Una de sus frases más famosas es: "Yo comprendí, pues, por la gracia de Dios, que era preciso mantenerme firmemente en la fe [...] y creer con no menos firmeza que todas las cosas serán para bien [...] Tú misma verás que todas las cosas serán para bien".[6] Juliana de Norwich comprendió el mensaje central para la vida espiritual: Dios es amor y sólo cuando nos abrimos con confianza total a este amor, podemos transfigurarnos. Si entregamos al inmenso amor de Dios nuestros deseos más profundos y puros, nos dice, nunca quedaremos defraudados. "Y todo será bien", "todo será para bien".[7]

Las místicas medievales que exploraron el espacio sagrado interior nos legaron profundidad en los dogmas de fe, conceptos inequívocos para el desarrollo de la antropología fundamental; una adecuada antropología de género, celebraciones que apoyan la comprensión y vivencia de los sacramentos; caminos de superación espiritual y, sobretodo, una experiencia de Dios personal, auténtica y total. Así, pavimentaron sólidamente el camino para el surgimiento de uno de los más grandes modelos femeninos de la cultura de la mujer en el espacio sagrado: Santa Teresa de Ávila.

Cuya vida de santa Teresa de Ávila, transcurrida en un espacio de 67 años (1515-1582), tuvo como escenario un tiempo culturalmente rico y turbulento: el Renacimiento español. El humanismo en España fue detonado por seguidores de Erasmo de Rotterdam, como Luis Vives, Bartolomé de las Casas o el cardenal Cisneros, quienes encontrarían un eco inusual en esta mujer, monja, emprendedora y santa.

Su vida transcurrió en la España del siglo XVI, que se consolidaba como país en un solo territorio, bajo una misma lengua y cobijada en una religión: el catolicismo. Se trataba de una España que estaba lista para salir de sus fronteras físicas y que realizaba descubrimientos, conquistas y fundaciones; que ya podía romper sus fronteras espirituales con san Juan de la Cruz y, desde luego, con el espíritu aventurero y revolucionario que permeó la vida de santa Teresa. A la santa le tocó vivir y hacer realidad ese espíritu contrarreformista que afianzaba la fe católica contra los embates del pro-

[6] *Rev.,* 13, 32.
[7] *Catecismo de la Iglesia Católica*, art. 1, 313.

testantismo. A los 18 años entró al Convento de la Encarnación, en el que profesó a los 20.

En dicha comunidad carmelita se agravó de un antiguo mal, por lo que debió pasar dos años en casa de una hermana. En 1537, una enfermedad la dejó paralítica por dos años, tiempo en el que tuvo un contacto más profundo con lo espiritual y en el que sentó las bases para lo que sería la idea principal de sus enseñanzas: el crecimiento espiritual gradual mediante el trabajo para ampliar las capacidades de contacto del alma con Dios. El alma, decía santa Teresa, debe ejercitarse "a golpe de meditación", ya que, al arrebato se llega con esfuerzo. Las vías del corazón para conocer a Dios se destruyen si no se usan, porque como los caminos, si se usan, se vuelven más anchos y más claros. Por eso, para ella, el don que Dios infunde se consolida por el don que nuestro trabajo consigue.

A pesar de haber tenido revelaciones tan importantes para el logro del espíritu, tenía tendencia a las "cosas del mundo", como ella decía, y 20 años de su vida monástica los pasó, según sus propios relatos, en "relajada tibieza", en sequedad mental. A base de denodado esfuerzo, logró vencerse a sí misma y a los 43 años, en 1558, tuvo su primer "rapto" e inician las visiones que la acompañaron hasta el final de su vida.

En 1560 concibió la *Reforma de la Orden del Carmen* con base en la austeridad, la pobreza y la clausura. En 1562, fundó el primer convento reformado en Ávila: la nueva orden de las carmelitas descalzas. Esta reforma en las costumbres relajadas de la orden le hace tener poderosos enemigos y hasta cuatro veces —en 1574, 1575, 1576, 1578— fue delatada ante la Inquisición. Sin embargo, ante todos los procesos que le fincaron, salió indemne.

Teresa demostró con su vida, sus enseñanzas: perseverancia y esfuerzo para alcanzar el desarrollo espiritual y lograr un alma fuerte y transparente. Primero el esfuerzo, decía, y después el alma despierta a través de la oración mental. Finalmente, el desarrollo espiritual debía conducir a la unión o matrimonio espiritual. Por ello, era necesario:

> Considerar nuestra alma como un castillo todo de un diamante o muy claro cristal, adonde hay muchos aposentos, así como en el cielo hay muchas moradas […] este castillo tiene —como he dicho— muchas moradas, unas en lo alto, otras en bajo, otras a los lados; y en el centro y mitad de todas éstas tiene la más principal, que es adonde pasan las cosas de mucho secreto entre Dios y el alma […] la puerta para entrar en este castillo es la oración y consideración, no digo más mental que vocal, que como sea oración ha de ser con consideración; porque la que no advierte con quién habla y lo que

> pide y quién es quien pide y a quién, no la llamo yo oración, aunque mucho menee los labios.[8]

Mucho escribió santa Teresa, y entre sus principales obras se pueden mencionar: el *Libro de la Vida* (1562); *Camino de Perfección* (1566); *Las Legislaciones* (1568); *Las Fundaciones* (1573-1582); *Castillo Interior* o *Las Moradas* (1577), y *Las relaciones o cuentas de conciencia* (1579), entre otras. Además de libros y tratados, se estima que escribió entre 10 mil y 25 mil cartas, aunque sólo se conservan alrededor de 450.

Las cartas fueron escritas a reyes, arzobispos, obispos, mujeres y hombres de la nobleza, familiares y amigos; en ellas, muestra su humanidad, su intimidad diaria, sus problemas y sus alegrías de toda índole. Pero su legado también lo dejó en piedra. Realizó 17 fundaciones de conventos de hombres y de mujeres en 20 años. Esta ingente tarea la realizó con el también místico, san Juan de la Cruz.

Después de una vida fructífera en lo espiritual y en lo terrenal, Teresa de Ávila murió en 1582. Fue beatificada por Paulo V tan sólo 32 años después de su muerte y finalmente canonizada en 1622 por el papa Gregorio xv, junto a san Isidro Labrador, san Ignacio de Loyola, san Francisco Javier y san Felipe Neri. En 1970, el papa Paulo vi la declaró doctora de la iglesia, al igual que a santa Catalina de Siena.

Esta irrupción de la mujer en la intelectualidad del espacio sagrado en la Edad Media y el Renacimiento español provee de nuevos modelos que muestran a la mujer la posibilidad de poder participar del espacio sagrado por medio del cuarto modelo antes mencionado: la mística teológica, intelectual y santa. El epítome de la cultura de la mujer en el espacio sagrado.

Contemporáneas de santa Teresa, tenemos en la Nueva España a dos grandes teólogas, cuyo pensamiento conocemos gracias a los juicios que les realizó el Tribunal Inquisitorial por palabras en contra de la fe católica, a una, y por proposiciones heréticas, a la otra. Corrían los tiempos del arzobispo fray Alfonso de Montufar, quien con celo apostólico quería combatir el luteranismo e implantar la contrarreforma en la Nueva España.

El proceso a sor Francisca de la Anunciación tuvo lugar en el mes de diciembre de 1564, en el locutorio del Monasterio de la Inmaculada Concepción, en la Ciudad de México, por proferir palabras en contra de la fe católica. El convento estaba conmocionado por el suicidio de una monja que se ahorcó. Sor Francisca la alcanzó con vida y comentó en la comunidad conventual que la monja que se había ahorcado, no que se había condenado.

[8] *Las Moradas*, 1, 1, 7.

Alguna monja escandalizada la denunció ante el Tribunal Inquisitorial. Las declaraciones de todas las testigos coincidieron en que sor Francisca declaró en contra de las enseñanzas de la Iglesia y que, mientras lo hizo, la comunidad religiosa la consideró loca. Finalmente, las declaraciones de la monja juzgada resultaron doctrinalmente impecables, al tenor de lo siguiente:

> Esta confesante —encontró viva todavía a la monja que se ahorcó— y diciéndole a la dicha religiosa, tomándola en sus brazos, que […] le pidiese a Dios misericordia y a estas palabras que esta confesante decía, le parece […] que la dicha religiosa abajó la cabeza tres o cuatro veces […] y por esta causa, esta confesante dijo a las religiosas que tenía para sí que no se había condenado la dicha religiosa […] lo susodicho pasó […] que teniendo en sus brazos a la dicha hizo meneos con la cabeza por donde parece que daba cuenta que pesaba del mal hecho […] esta confesante […] no por ello se apartaba de lo que decía la santa madre Iglesia tiene y cree […] fielmente que los que se desesperan y se salen y caen de las carnes sin tener arrepentimiento de haberse desesperado que todos se condenan y se van al infierno como la Iglesia Católica Romana lo tiene […] que conoce y entendía aquella escritura que decía que había muchos cuerpos enterrados en los muladares que el día del juicio se levantarían y resucitarían gloriosos e irían a gozar de Dios y otros que estaban enterrados en iglesias y catedrales resucitarían para ir al infierno y a esto le respondieron algunas religiosas que esto que decía la escritura no se entendía de los que desesperaban sino de los mártires que mataban y los echaban por los muladares y que estos se levantarían el día del juicio gloriosos, lo cual esta confesante cree y tiene como las dichas religiosas se lo dijeron aunque esta confesante dijo que los juicios de Dios son diferentes a los juicios de los hombres […] preguntada que quiso decir […] dijo que exhortó a que tuviese dolor y arrepentimiento del mal que había hecho y de todos sus pecados y perjuras y que esta confesante entendió que los juicios de Dios en este caso eran muy diferentes porque si la dicha religiosa como ya dijo, tuvo arrepentimiento por la exhortación que le hizo esta confesante, se había salvado aunque los hombres habían juzgado que se había condenado y como tal la habían enterrado en el muladar y así, por el voto y parecer de esta confesante […] nunca a la dicha religiosa la enterraran en el muladar, como la enterraron.[9]

Sor Francisca tuvo una experiencia mística, ya que, relata haber visto en el "más allá" a la monja que se ahorcó participando de la gloria de Dios, pero su razonamiento acerca de lo sagrado denota una profunda reflexión en torno a la misericordia de Dios, del pecado humano y de los juicios de

[9] Expediente Sor Francisca de la Anunciación, *AGN*, tomo 5, exp. 4, fojas 137 F Y 137 V.

los hombres; pero, sobre todo, responde al modelo de la mística teóloga dando un alto valor a la conciencia personal, individual; en posesión de una teología examinada desde la experiencia personal, fundamentada en sus juicios y vivencias como sujeto. El juicio inquisitorial a sor Francisca fue suspendido y la monja nunca fue condenada.

Ése no fue el caso de sor Elena de la Cruz, una teóloga mexicana no tan mística y altamente racionalista, a quien se le juzgó en 1568 por proposiciones heréticas al expresar sus opiniones respecto de la autoridad eclesiástica. El proceso señala que sor Elena, en presencia de las monjas del convento, habló de lo que se estaba determinando en los concilios; probablemente se refiriese a los dos primeros concilios de la Nueva España promovidos por Montúfar y, sobretodo, al Concilio de Trento. La alarma en el convento se detonó cuando, hablando de la edad adecuada para profesar, una de las monjas señaló que profesar antes de tiempo sería pecado mortal, de acuerdo con lo dicho en el Concilio, sin especificar cuál, a lo que sor Elena habría respondido que "El sumo pontífice no podía hacer ni obligar a pecado mortal lo que de suyo no lo era y que no podía obligar a otro pecado no contenido en los 7 pecados mortales".[10] Asimismo, aunque otra persona le hubiese dicho:

> Avia caydo en pecado y sintiendo que no lo avia cometido no thenya de que themer aunque se lo ynpusiese otra persona […] quando el papa guarda de los diez mandamientos e […]para mejor perfección de xpiritu e no para obligar a pecado mortal lo que de suyo no lo hera y que todo lo que los papas y consylios mandaban todo hera para error […]que guardando los diez mandamientos no caería en los siete pecados mortales y cumpliría la ley de Dios y que el concilio no podía haber mencionado nada acerca de la edad para profesar porque eso no es ningún pecado mortal.[11]

Un segundo tema de denuncia fue el de las indulgencias, donde Sor Elena expresó que el arzobispo no podía otorgar, ni conceder ningún perdón o indulgencia. Durante las audiencias, sor Elena fue interrogada acerca de los libros que tenía y reconoció estar leyendo dos libros del dominico fray Luis de Granada, las siete jornadas y otro de oración del mismo autor. Fray Luis de Granada era un autor prohibido por la Inquisición debido a sus reflexiones profundamente erasmistas y cuyas ideas principales acercaban la santidad a todos, aún sin los votos de pobreza, obediencia y castidad. Muchas cosas más, dijo sor Elena de la Cruz, por lo que fue condenada a que:

[10] Expediente Sor Elena de la Cruz, *AGN*, vol. 8, exp. 1. foja 3.
[11] Expediente Sor Elena de la Cruz, *AGN*, vol. 8, exp. 1, foja 13.

> Mientras se dijere la misa mayor, en cuerpo y en pie y con una candela encendida en las manos, haga penitencia en el coro y ayune tres viernes seguidos y rece los salmos de la penitencia y haga abjuración y que de aquí en adelante no dirá ni afirmará proposiciones ni cosa alguna en contra de la santa madre Iglesia Católica.[12]

El momento era poco adecuado para las afirmaciones de sor Elena. Fueron cuatro los errores que cometió y los cuatro se insertan directamente en la heterodoxia imperante en la Nueva España, provocada por la confusión entre humanismo y luteranismo; la pugna entre el clero jerárquico y las órdenes religiosas, y la imposición de la contrarreforma: cuestionar la autoridad el papa y la autoridad del arzobispo, cuestionar las indulgencias y estudiar al erasmista fray Luis de Granada.

De ella, Richard E. Greenleaf señala: "Al clero jerárquico le inquietaba que existiera un teólogo tan brillante como Elena de la Cruz entre las monjas novohispanas. La hermana Elena muy bien puede considerarse como la precursora en el siglo XVI de sor Juan Inés de la Cruz… sin duda en la inteligencia".[13]

La información que tenemos acerca de las místicas en el siglo XVI es muy limitada, lo cual no quiere decir que no existieran muchas más. En los albores del siglo XVII y hasta el siglo XVIII brillantes intelectuales religiosas llenarían con su pensamiento y literatura a la sociedad Novohispana. La más importante, sin duda alguna, fue sor Juana Inés de la Cruz; pero también podemos mencionar a sor María Magdalena de Lorravaquio, sor María de Jesús Tomelin, sor Agustina de santa Teresa, Isabel de la Encarnación, doña María Inés de los Dolores, doña Francisca de Carrasco y Ramírez, Juana Palacios Hernández y Micaela Josefa de la Purificación, por mencionar sólo a algunas místicas a las que no se les ha estudiado de manera suficiente.

Conclusiones

Los modelos femeninos de Eva/Pandora, que eran limitados, parciales y condenatorios, quedaron rápidamente rebasados por la mujer corredentora encarnada en la Virgen María. Sin embargo, la dicotomía mujer pecadora/mujer corredentora se resolvió a partir de la pecadora redimida: María Magdalena.

El cuarto modelo, la mística-teóloga-santa-intelectual, se instaura de manera exitosa en la Edad Media. Es una mujer a la que se le respeta y reco-

[12] Expediente Sor Elena de la Cruz, *AGN*, vol. 8, exp. 1, foja 109.

[13] Richard E. Greenleaf, *La Inquisición en Nueva España siglo XVI*, México, Fondo de Cultura Económica, 1995, p. 147.

noce y que revela realidades sobrenaturales. Esta mujer analiza las experiencias espirituales por medio de la razón, interviene en procesos políticos y es altamente valorada por la sociedad, a la que regala innumerables obras de carácter espiritual, cultural y científico. Este cuarto modelo pasó a la Nueva España, donde la mística teóloga-intelectual queda en el siglo XVI, apenas esbozada en juicios inquisitoriales.

Las aportaciones teológicas y culturales de la mujer al espacio sagrado en la Edad Media y el Renacimiento son innumerables. Algunas de ellas pueden reconocerse al día de hoy como aportaciones a la antropología, la teología dogmática, la teología moral, la teología litúrgica, la literatura, las artes; pero, sobre todo, a la capacidad de contacto con una realidad sobrenatural, a la capacidad de análisis de lo sagrado desde la conciencia individual espiritual, a las aportaciones a la teología examinada por medio de la experiencia personal y fundamentada en el sujeto individual.

Sirva este trabajo para puntualizar la evolución de la cultura de la mujer en el espacio sagrado, desde Eva, hasta sor Elena de la Cruz, y queda la invitación a seguir investigando las aportaciones de la mujer en la cultura del espacio sagrado en el México durante el periodo virreinal, con innumerables ejemplos de monjas intelectuales, teólogas y místicas.

IDENTIDAD NEGRA Y RECONOCIMIENTO EN MÉXICO

Tristano Volpato*

Resumen: Este trabajo resume la estructura de la monografía *Del negro mexicano y su identidad. Una propuesta teórico-empírica para el reconocimiento*, explicando los rasgos centrales de su método de organización y el levantamiento de la información *in loco*. Es una aproximación analítica a los elementos centrales del estudio, tales como el diseño metodológico previo al análisis y las críticas a la técnica empleada por el Instituto Nacional de Estadística y Geografía (inegi) durante el intercenso 2015.

Abstract: This article summarizes the structure of the monograph *Del negro mexicano y su identidad. Una propuesta teórico-empírica para el reconocimiento*, explaining the main features of its methodology, and the gathering of the information. This is an analytic approach to the core elements of the study, such the methodological design before the analysis, and the critics of the technique used by the Instituto Nacional de Estadística y Geografía (inegi) during the 2015 survey.

Palabras clave
Afromexicano, identidad, metodología.

Keywords
Afro-Mexican, identity, methodology.

* Universidad Intercontinental, México.

La información que se presenta muestra un "extracto" de una investigación más amplia que publicamos en noviembre de 2018, con la Universidad Pontificia de México.[1]

El trabajo descrito en *Del negro mexicano y su identidad. Una propuesta teórico-empírica para el reconocimiento* es el resultado de seis meses de observación no participativa y entrevistas en tres asentamientos negros de la Costa Chica de Oaxaca, en las cercanías de Pinotepa Nacional: José María Morelos, Collantes y El Ciruelo.[2]

El eje teórico que justifica el problema de investigación y la ubicación geográfica de las comunidades se explica con la metodología empleada por el INEGI para el levantamiento del intercenso nacional 2015. Con el objetivo de captar la condición de autodeterminación afrodescendiente del pueblo negro mexicano, el Instituto diseñó una pregunta de investigación que no fue entendida por la población local y que, como consecuencia, arrojó resultados erróneos.[3] Por otro lado, líderes de comunidad, quienes tomaron contacto previo con el INEGI, sugirieron la ubicación de los asentamientos.

Nuestro estudio se desarrolla así sobre la base de una crítica metodológica del diseño de investigación del Instituto, justificando los que consideramos errores de diseño, medición e interpretación de los resultados obtenidos durante el intercenso. Gracias a la cercanía con algunos líderes de comunidad y con otros miembros de los asentamientos locales, decidimos rediseñar el estudio, criticar el planteamiento teórico-empírico del INEGI (refutado a su vez por los presidentes de las principales asociaciones civiles de la Costa Chica) y proponer un nuevo método de conteo para las comunidades afrodescendientes.

En este sentido, el estudio nos permitió crear un mapa teórico acerca de las necesidades de reconocimiento *in loco* expresadas por los pobladores, por medio de conceptos adecuados a su contexto sociocultural; es decir, excluyendo del análisis los términos que, según los miembros de las comunidades locales, no sólo no son adecuados para describir los elementos característicos de su cultura, sus orígenes sociohistóricos y de su determinación fenotípica, sino que además destacan por no ser parte de la instrumentación

[1] Tristano Volpato, *Del negro mexicano y su identidad. Una propuesta teórico-metodológica para el reconocimiento*, México, Universidad Pontificia de México, 2018.

[2] Nuestra investigación se propone como una crítica metodológica al análisis desarrollado por el Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática (INEGI). Para el diseño y la elección del recorte territorial y poblacional, el Instituto eligió los poblados de José María Morelos, Collantes y El Ciruelo. Con motivos de objetivación de nuestro estudio en la crítica al método del INEGI, respetamos la elección poblacional del mismo, asegurando así la legitimidad de la propuesta de *Del negro mexicano*.

[3] La información relativa será presentada sucesivamente.

institucional oficial, o bien que han sido reemplazados por terminologías socialmente más "cómodas", tales como el concepto de *afrodescendiente*.

Por motivos de espacio expositivo y por la cantidad de información generada durante el trabajo de campo, se organizará esta aproximación *ex tempore* en tres momentos específicos, publicados de manera sucesiva, a partir del análisis estructural de la obra (el presente trabajo); de la reflexión conceptual acerca del marco teórico desarrollado *ad hoc*, y del instrumento de investigación en el campo.[4]

Los resultados obtenidos se explicarán por medio de elementos de condicionamiento externo, interno, o intermedio[5] y aglomerados por un índice de léxico y un análisis de sentimientos.[6]

En cambio, la siguiente propuesta se organiza en tres momentos. En primer lugar, nos aproximamos al "problema" de estudio: esto es un acercamiento al método empleado por el INEGI para el levantamiento de información relativa a la autodeterminación afrodescendiente. Se explican los que consideramos "errores de medición" y "de interpretación" y se determinan las condiciones sobre las cuales hemos diseñado un nuevo método de levantamiento.

[4] *Cfr*. nota 40 de este trabajo.

[5] Los elementos de condicionamiento interno y externo se refieren a la influencia que tienen los actores sobre la comunidad de referencia, tales como las preferencias de sus miembros, la forma de pensar la diversidad y la integración y la experiencia personal en la familia y en los grupos en los que desarrollaron su vida hasta el momento de ser entrevistados. Los que definimos *elementos intermedios* se refieren a las dimensiones socioculturales que fungen de aglutinante entre la capacidad subjetiva de los actores sociales de expresar ciertas preferencias conductuales dentro de la comunidad de pertenencia y las normas colectivas que el grupo "impone" por medio de valores considerados "socialmente convenientes". Tales dimensiones socioculturales se distribuyen entre el conocimiento de la diversidad de un "otro generalizado" y de la relación entre lo "colectivamente dado" (las tradiciones, la historia, la lengua) y lo "subjetivamente elegido".

[6] El índice de disponibilidad léxica y el análisis de sentimientos se explicarán en su momento. Al respecto, *vid*. Humberto López Morales, "Lingüística estadística", en Humberto López Morales (coord.), *Introducción a la lingüística actual*, Madrid, Playor, 1983, pp. 209-225; Juan López Chávez, *El léxico disponible de escolares mexicanos*, México, Alhambra Mexicana, 1993; Juan López Chávez, Juan Carlos Strassburger Frías, "Un modelo para el cálculo del índice de disponibilidad léxica individual: enseñanza del español como lengua materna", *Actas del II Seminario Internacional sobre Aportes de la Lingüística a la Enseñanza del Español como Lengua Materna*, Puerto Rico, Universidad de Puerto Rico, 1991, pp. 91-112; René Michea, "Mots frequents et mots disponibles. Un aspect nouveau de la statistique du langage", *Les langues modernes*, 47, 1953, pp. 338-344; Héctor Benjamín Cisneros Reyes, Julia Isabel Flores Dávila, (documento de trabajo no publicado), *Metodología para el procesamiento de las preguntas de léxico*, México, Unidad de Estudios sobre la Opinión, Instituto de Investigaciones Sociales-Universidad Nacional Autónoma de México, Anexo IV.

En segunda instancia, se anticipa la estructura de la investigación *in loco* y se ilustran las fases de organización de ésta en el campo, tales como los encuentros (previos al levantamiento oficial) llevados a cabo en dos momentos y lugares específicos: en la Casa de la Cultura de Santa María Huazolotitlán (12 de agosto de 2017) y en la sede de Púrpura A. C., en San Andrés Huaxpaltepec (19 de agosto de 2017). Ambos encuentros tuvieron lugar gracias a la participación de Israel Reyes Larrea (director de la escuela primaria *Emiliano Zapata*, de José María Morelos, y presidente de *África*, A. C.), de José Francisco Ziga (Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, con sede en el Centro Coordinador Indigenista de Jamiltepec, y presidente de la Asociación Civil *Púrpura*), de Baltazar Antonino Velasco Garcías y de Yadira Torres Díaz (activistas locales sobre afrodescendencia y derechos de minoría).

Esta sección se dedicará a la organización del material expositivo para los trabajos que se publicarán en un momento sucesivo; así, estaremos "preparando el terreno" para el debate sobre los conceptos teóricos propuestos para el estudio del "problema negro" en México y discutiremos nuestra propuesta metodológica; esto es, medir objetivamente la determinación de la identidad negra local.

Negritud mexicana. Un "problema" de contexto

Por medio de la resolución 64/169 del 18 de diciembre de 2009, la Asamblea General de las Naciones Unidas declaró 2011 como el *Año Internacional de los Afrodescendientes*.[7]

Tal postura política fue reforzada por el entonces secretario General de las Naciones Unidas Ban-Ki-moon, quien hizo un claro llamamiento a los estados miembros, las organizaciones internacionales y no gubernamentales, los medios de información, la sociedad civil y a todas las personas a "participar activamente en la promoción del *Año Internacional de los Afrodescendientes* y a combatir mancomunadamente el racismo cuando y donde surja".[8]

En respuesta a este llamado, y bajo el impulso de las principales asociaciones civiles[9] de la Costa Chica de Oaxaca, México, el INEGI diseñó la

[7] La resolución recita: "*Proclama* el año que comienza con el 1° de enero de 2011 Año de los Afrodescendientes [y] *Alienta* a los Estados Miembros [...] a que preparen y determinen iniciativas que puedan contribuir al éxito del Año"; Asamblea General de Naciones Unidas, 2009, p. 2 [en línea], http://cort.as/-S1CN

[8] Palabras del secretario General de las Naciones Unidas, Ban-Ki-moon (enero 2007-diciembre 2016), publicadas en el sitio web de UN el día 21 de marzo de 2011.

[9] África A. C., liderada por Israel Reyes Larrea (director de la escuela primaria Emiliano Zapata, de la comunidad de José María Morelos); Púrpura A. C., por Francisco Ziga Gabriel

Encuesta Intercensal 2015,[10] con el objetivo de censar, a nivel nacional, a la población afromexicana.

Sin embargo, a pesar del acuerdo que el INEGI había establecido con los líderes de las asociaciones civiles locales y de que asumió, por medio de las convenciones establecidas en la *Minuta ejecutiva* de la *Mesa de trabajo sobre la incorporación de la pregunta afrodescendiente en la encuesta intercensal 2015*,[11] el Instituto no levantó un censo, pues el costo del levantamiento de la información *in loco* fue considerado injustificado.[12]

En cambio, fue diseñada una única pregunta sobre autodeterminación afrodescendiente que, sucesivamente, se integró al formato de entrevista para el levantamiento oficial del intercenso nacional.[13] De esa manera, el INEGI consideró haber promovido el reconocimiento constitucional que, bajo el impulso de las Naciones Unidas, el gobierno mexicano prometió resolver dentro del plazo establecido para el cumplimiento de los *Objetivos del Milenio*.[14]

Finalmente, el INEGI contó las comunidades negras nacionales, y registró una cantidad de 1 millón 382 mil afrodescendientes a nivel nacional, de los cuales, 705 mil son mujeres y 677 mil son hombres.[15] En este caso, las cifras registradas por medio del intercenso fueron consideradas, por algunos líderes de comunidad, ampliamente por debajo de las que localmente deberían aparecer en las estadísticas oficiales.[16] Esto debido a que se consideró que la metodología empleada por el INEGI excluyó del conteo personas que, por sus características fenotípicas, no fueron consideradas parte de la población negra local.

(miembro de la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas del Centro Coordinador Indigenista de Jamiltepec); *Las Florecitas A.C.*, por Elena Ruiz (miembro del Comité de Expertos para la Determinación de la Identidad Negra en México, del Instituto Nacional de Pueblos Indígenas); *Acción cívica*, por Mayra Hernández (activista local), y *México Negro*, dirigida por Sergio Peñaloza.

[10] INEGI, *Principales resultados de la encuesta intercensal 2015. Estados Unidos Mexicanos*, México, INEGI, 2015. También, *Encuesta Intercensal 2015. Síntesis metodológica y conceptual*, México, INEGI, 2015.

[11] Conapred, INEGI, INAH, *Minuta ejecutiva. Mesa de trabajo sobre la incorporación de la pregunta afrodescendiente en la encuesta intercensal 2015*, México, Secretaría de Gobernación-Conapred-INEGI-Conaculta/INAH, 2015.

[12] Afirmación de uno de los entrevistados (Collantes, 03 de octubre de 2017).

[13] *Vid*. sección III del "Cuestionario para viviendas particulares habitadas y población, en INEGI, *Principales resultados… Cfr*. sección *Características de las personas*, pregunta núm. 7, p. 197.

[14] Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo, *Objetivos de Desarrollo del Milenio. Informe de 2015. Resumen ejecutivo*, Nueva York, Naciones Unidas, 2015.

[15] INEGI, *Principales resultados…*, p. 77.

[16] La información se refiere a la opinión de uno de nuestros entrevistados, cuyo nominativo, por razones de privacidad, decidimos no explicitar.

Respecto de la Costa Chica de Oaxaca, el INEGI eligió los tres asentamientos de José María Morelos (2 331), Collantes (2 235) y El Ciruelo (2 215 habitantes) en los que, según los pobladores, se aplicó la pregunta para el levantamiento intercensal en dos ocasiones: durante la prueba piloto, establecida ya en la *mesa de trabajo* entre la Comisión Nacional para Prevenir la Discriminación, el INEGI y el Instituto Nacional de Antropología e Historia,[17] y a lo largo del intercenso local.

Al respecto, se trató de un autoconteo, pues el Instituto encargó el levantamiento de las preguntas sobre autodeterminación afrodescendiente a pobladores que fueron capacitados para la ocasión. Sin embargo, a pesar de la aplicación *in loco* de dos opciones de pregunta diseñadas en la junta de la *mesa de trabajo*,[18] los habitantes detectaron durante el autolevantamiento que la formulación definitiva del cuestionario, preparado y elegido por los investigadores del Instituto y antepuesto a las comunidades, no era comprendida adecuadamente por los entrevistados, demostrando que su formato y contenido fueron, sorpresivamente, inadecuados al contexto sobre el cual se aplicó el cuestionario final.

De manera específica, los resultados preliminares de la *encuesta* originaron numerosas inconformidades; sobre todo, entre algunos líderes locales, quienes hicieron mención de dos errores puntuales acerca del levantamiento y del "conteo" poblacional.

Por un lado, el INEGI no recolectó directamente la información relativa a la población afrodescendiente y se limitó a "encargar" un autointercenso a ciertos pobladores, quienes, una vez capacitados, se hicieron cargo de levantar los datos relativos a la información requerida por la encuesta. En este caso, la pregunta *De acuerdo con su cultura, historia y tradiciones, ¿(NOMBRE) se considera negra (o); es decir, afromexicana (o) o afrodescendiente?*[19] muestra diversos errores metodológicos, tales como el mal uso de los conceptos (se emplean los términos *afrodescendiente*, *afromexicano* y *negro* como sinóni-

[17] Conapred, INEGI, INAH, *Minuta ejecutiva…*, p. 9.

[18] Las preguntas que se diseñaron en la junta y que se usaron para la prueba piloto fueron: *De acuerdo con su cultura, historia y tradiciones, ¿(NOMBRE) se considera afromexicano; es decir, negro, moreno, mascogo, costeño, jarocho?* y *De acuerdo con su cultura, historia y tradiciones, ¿(NOMBRE) se considera negro; es decir, afromexicano, moreno, mascogo, costeño, jarocho? Idem*. Ambas interrogantes muestran los mismos errores metodológicos, a saber, incluyen múltiples categorías en su texto y confunden denominaciones locales: *costeño* y *jarocho* ("proveniente de la costa" y "veracruzano") con etnónimos (*mascogo*, pertenenciente al grupo de los negros mascogos, o *black seminoles*, asentados en el Nacimiento de los Negros, en el ayuntamiento de Múzquiz, Coahuila).

[19] INEGI, *Encuesta Intercensal 2015…*, p. 197. Pregunta número 7.

mos) y una falta de opciones de respuesta que el entrevistado, eventualmente, habría podido elegir o señalar.[20]

Por otro lado, el INEGI no respetó el autonombramiento que los pobladores eligieron para su reconocimiento constitucional, lo cual desvirtuó el significado de la investigación.[21] El INEGI, de hecho, consideró políticamente incorrecto reconocer el concepto *negro*, elegido por la mayoría de los pobladores, e impulsó el de *afrodescendiente*. En contraste, hoy en día el concepto es rechazado por algunas personas (mayormente por no ser entendido), lo cual es un resultado analítico demostrado por nuestro estudio a lo largo de su desarrollo. Entonces, los resultados del levantamiento del Instituto pierden su peso metodológico y su relevancia analítica.[22]

En lo particular, el INEGI descartó la elección de los pobladores e impuso un criterio de reconocimiento institucional que además difiere de las disposiciones constitucionales en materia de autodeterminación, autodenominación y autoidentificación[23] y se impone, en mayor término, como un factor excluyente para la población local.

El resultado principal sociocultural de tal falta de atención hacia el caso afrodescendiente nacional es una dinámica de discriminación estructural para la población negra de México, cuyas oportunidades de inserción y participación activa en la sociedad mexicana han quedado más rezagadas.

Con el objetivo de favorecer el reconocimiento de la minoría africana de México (y de las comunidades negras de la Costa Chica de Oaxaca, en específico[24]), se creó un criterio de determinación de la identidad lo más fidedigno posible, construido a partir de la percepción y elección de los actores sociales locales.

---

[20] T. Volpato, *Del negro mexicano*….

[21] La referencia es a los resultados de la *Encuesta*, siendo ésta, además, una opinión común entre los pobladores.

[22] Nemesio Rodríguez Mitchell, José Francisco Ziga Gabriel, "Oaxaca negra: reconocimientos, metodologías y simulaciones" (documento de trabajo no publicado), en *Décimo simposio internacional de estudios oaxaqueños*, Instituto Welte para Estudios Oaxaqueños-Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social. Mesa 48. *Territorios, recursos y regiones. Población afromexicana en Oaxaca*, 2016.

[23] Transitorios del "DECRETO por el que se aprueba el diverso por el que se adicionan un segundo y tercer párrafos al artículo 1º, se reforma el artículo 2º, se deroga el párrafo primero del artículo 4º; y se adicionan un sexto párrafo al artículo 18, y un último párrafo a la fracción tercera del artículo 115 de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos"; *Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos* (vigente al 15 de septiembre de 2017). *Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos*, art. 2, párr. III; art. 2, ap. A y B; art. 27, párr. VII; art. 115, párr. III; art. 3 y 4 transitorios [en línea], http://cort.as/-Gwkg

[24] Se considera como Costa Chica de Oaxaca el territorio que se extiende de Santa María Huatulco, hasta la frontera guerrerense de Cuajinicuilapa, por una extensión de 300 kilómetros, en el suroeste del Pacífico mexicano.

La investigación desarrollada cuenta así con dos finalidades: criticar el modelo metodológico empleado por el INEGI y proponer una nueva forma de medir la identidad afromexicana a partir del problema de la autodeterminación del pueblo negro nacional. En este sentido, además de analizar las limitantes de la investigación llevada a cabo *in loco* por el Instituto, el estudio completo presenta y analiza los resultados del formato de entrevista que, diseñado en colaboración con los líderes locales y preparado con el fin de proponer una nueva perspectiva de trabajo acerca de lo expuesto, ofrece ahora avances teórico-empíricos relevantes para el estudio del problema sublevado en esta sede.

La finalidad de la investigación oscila, entonces, entre la necesidad de generar un concepto de *negro* que pueda explicar fehacientemente la identidad africana de México, siendo reconocido como válido también por los investigadores del INEGI (encargados definitivos de levantar el conteo poblacional en 2020), y crear un método lo más exacto posible para recolectar la percepción de los pobladores sobre lo que el Instituto ha definido un criterio de "autodeterminación afrodescendiente". Así, el estudio desglosa y presenta las preguntas empleadas durante el trabajo de campo que, gracias al apoyo de las asociaciones civiles locales y los pobladores, hemos llevado a cabo desde agosto de 2017 hasta enero de 2018.[25]

Proceso, método y técnicas del estudio

El trabajo empírico se organizó en tres momentos. El primer encuentro que tuvimos con algunos de los pobladores fue el 12 de agosto de 2017 en la Casa de la Cultura de Santa María Huazolotitlán, en el Distrito 21 de Jamiltepec, Oaxaca.

La reunión se llevó a cabo con dos líderes de comunidad, Israel Reyes Larrea, director de la escuela primaria *Emiliano Zapata*, de José María Morelos, y presidente de *África,* A. C., y José Franciso Ziga, de la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (con sede en el Centro Coordinador Indigenista de Jamiltepec) y presidente de la asociación civil *Púrpura*. Igualmente, se tomó contacto con dos activistas de Púrpura, A. C., para el reconocimiento de los derechos del pueblo negro mexicano, Baltazar Antonino Velasco Garcías y Yadira Torres Díaz.

[25] El artículo propuesto sólo presenta la estructura de la investigación (el método empleado para su realización en el campo) y su desarticulación práctica. En cambio, por motivos de espacio, decidimos omitir el apartado teórico, construido sobre los conceptos de *negro*, *afrodescendiente* y *afromexicano*. Sucesivamente, será posible analizar su contenido por medio de un ensayo ulterior.

El eje central de la discusión giró en torno a la necesidad de moldear una nueva metodología de levantamiento para la definición de la población local (Costa Chica de Oaxaca) en los términos que el INEGI prometió respetar: registrar los pobladores a partir de etnónimos creados por los mismos entrevistados. Esto es un elemento determinante para la resolución del problema de registro, pues no es posible negociar la identidad si el nombramiento institucional y, potencialmente constitucional, no corresponde al parámetro de autoidentificación de los pobladores objeto de registro.

Con estas premisas, los líderes de la comunidad y los presidentes de las asociaciones *África,* A. C. y *Púrpura,* A. C. determinaron la necesidad de volver a preguntar acerca del concepto que más se acercara al criterio de autoidentificación de los pobladores, sugiriendo el término *negro*, rechazado por el Instituto al obtener los resultados de la *Encuesta intercensal 2015*. De esta manera, se decidió "probar" un método de levantamiento que no juntara los conceptos *afrodescendiente*, *afromexicano* y *negro*, sino, al revés, que diera la oportunidad a los entrevistados de adscribirse a los grupos culturales señalados o de excluirlos de la selección.

A los efectos de concretizar el levantamiento en la zona, se discutieron los términos según los cuales se tendrían que haber diseñado las nuevas preguntas, incluyendo temas que el INEGI no exploró. En primer lugar, se consideró que la aplicación de una pregunta única no había sido suficiente para entender qué variables determinan, concretamente, la identidad de la población local.

En segundo lugar, se tomó la decisión de crear baterías de preguntas que investigaran exclusivamente el tema de la estética, de las tradiciones locales y de la conciencia. Este último elemento fue central en el estudio, pues convenimos que las personas, en general, no gozan de un conocimiento profundo acerca de sus raíces y de los elementos que, cotidianamente, caracterizan sus vidas y que tienen origen en las culturas de los africanos llegados a México a lo largo de los siglos XVI al XIX. De esa forma, se pensó en investigar acerca de su "conciencia africana" a partir del grado de importancia que los entrevistados atribuían a los elementos tradicionales, a la lengua, al fenotipo y a los demás grupos culturales de la zona. Con este objetivo, el cuestionario fue determinado por dos factores centrales: la actualidad (las conductas individuales y colectivas) y la memoria.

El segundo encuentro con Israel Reyes Larrea y José Francisco Ziga fue en San Andrés Huaxpaltepec, el 19 de agosto de 2017. En esta ocasión, se discutió acerca de tres elementos del problema: el reconocimiento constitucional, histórico y estadístico de la población negra local. En el primer caso, aunque el reconocimiento constitucional aparezca como el elemento determinante para la visibilidad de la minoría afrodescendiente mexicana,

convenimos que éste sólo debería presentar una acción espontánea y consecuente a un proceso concreto de concientización ciudadana.[26]

Siguiendo dicha lógica, se pensó en crear un documento metodológico en el que se plasmara una justificación clara del porqué resulta indispensable reconocer la presencia del grupo negro de México por medio de un artículo constitucional. La cuestión no es trivial, pues, a pesar de que la *Constitución Política del Estado Libre y Soberano de Oaxaca*, en su artículo 16, afirme proteger "también a las comunidades afromexicanas y a los indígenas pertenecientes a cualquier otro pueblo procedentes de otros estados de la República y que por cualquier circunstancia, residan dentro del territorio del Estado de Oaxaca",[27] no existe evidencia empírica de que la población afrodescendiente goce de algún derecho *ad hoc,* es decir, construido a partir de la detección de sus necesidades.

[26] El 29 de junio de 2019 se aprobó una reforma constitucional, gracias a la cual se ratificó la constitucionalidad de la modificación a la *Carta Magna* mexicana con el objetivo de integrar el artículo 2 con un tercer apartado (C), destinado al reconocimiento formal del pueblo negro nacional; el día 09 de agosto de 2019, la *Constitución Mexicana* fue integrada con dicho apartado, tal como recita el documento oficial: "Esta Constitución reconoce a los pueblos y comunidades afromexicanas, cualquiera que sea su autodenominación, como parte de la composición pluricultural de la Nación. Tendrán en lo conducente los derechos señalados en los apartados anteriores del presente artículo en los términos que establezcan las leyes, a fin de garantizar su libre determinación, autonomía, desarrollo e inclusión social" (Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos; file:///C:/Users/Asus/Desktop/Constituci%C3%B3n%20M%C3%A9xico-agosto-2019.pdf). A pesar de ello, el texto constitucional, al referirse a "los derechos señalados en los apartados anteriores del presente artículo", remite a derechos de minoría destinados a poblaciones *ab origine*, es decir indígenas. Este es un error de nombramiento porque, por causas históricas, lingüísticas y tradicionales (siendo estos los elementos culturales centrales para el reconocimiento del principio de indigenismo nacional), el pueblo negro mexicano se subdivide en comunidades culturales y no en grupos étnicos, característicos de las erróneamente definidas *comunidades* indígenas. Hasta el día 09 de agosto de 2019, sólo las constituciones de Oaxaca y Guerrero reconocían la presencia de la negritud nacional y otorgaban personalidad jurídica a esta minoría. En este sentido, a pesar de la imprecisión del art. 2 en su apartado C, éste representa sin lugar a dudas un primer avance hacia la integración de los afrodescendientes en México. *Vid.* los documentos relativos a Oaxaca (www.congresooaxaca.gob.mx), a Guerrero (http://congresogro.gob.mx/62/legislacion/), al Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM, quien muestra el proceso de modificación a la *Carta Magna*, especialmente las disposiciones impulsadas por la Comisión Permanente del Congreso de la Unión (https://archivos.juridicas.unam.mx/www/legislacion/federal/reformas/DOF06062019.pdf).

[27] *Constitución Política del Estado Libre y Soberano de Oaxaca,* 2017 [en línea], http://cort.as/-S1Gu El *corpus* de la Constitución de Oaxaca menciona el término *afromexicano* en 33 ocasiones, incluyendo esta minoría en múltiples funciones legales, tales como la defensoría de los derechos humanos, la fiscalía general del Estado de Oaxaca, los medios de impugnación, los candidatos independientes, y otros. *Cfr.* Constitución de Oaxaca, art. 3; 8, C, VII; 12, E; 16; 25, D; 25, F; 29; 50, VII; 59, LXXI; 62; 80, XXIX; 105, VI; 113, I, I; 114, A Y III; 114, D; 114, TER., VI; 114, QUÁTER., B, VII.

En la misma línea, la *Ley de Derechos de los Pueblos y Comunidades Indígenas de Oaxaca*, gracias a su artículo 2, reconoce la existencia de comunidades *afroamericanas* locales.[28] Esto es un error ulterior en la definición del grupo sociocultural negro mexicano, pues el problema de la *afroamericanidad* resulta poco adecuado para su aplicación local: por un lado, este concepto incluye a la población negra de México de forma demasiado laxa en el criterio de identificación que ésta, localmente, demanda, siendo lo *afroamericano* un criterio general destinado a identificar lo negro en las Américas; por el otro, en un sentido mucho más demarcado por la política y el sistema económico moderno, define la población negra que reside en Estados Unidos, excluyendo las demás conformaciones socioculturales afrodescendientes del continente. En estos términos, el concepto encara el problema de la dominación étnica construido a partir del discurso etnicista de las élites modernas[29] y se transforma en lo que Frigerio ha definido como una dinámica de "desaparición" de los negros y de "reaparición" de los afrodescendientes,[30] en la que la narrativa dominante de la nación no glorifica el mestizaje, sino la blanquedad.[31]

Finalmente, la *Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos* sólo aclara que la Nación "tiene una composición pluricultural sustentada originalmente en sus pueblos indígenas que son aquellos que descienden de poblaciones que habitaban en el territorio actual del país al iniciarse la colonización y que conservan sus propias instituciones sociales, económicas, culturales y políticas, o parte de ellas",[32] olvidando por completo cualquier nombramiento referente a la población afromexicana u otra minoría nacional.[33]

Por otra parte, el reconocimiento histórico es un elemento ulterior que demarca el olvido del negro en la conquista misma de lo que después de 1521 fue nombrada *Nueva España* y en la conformación de la nación mexicana. En el primer caso, la referencia es a Juan Garrido, quien tuvo parte activa en la caída de Tenochtitlán, y que extendió su acción de conquista

[28] *Ley de Derechos de los Pueblos y Comunidades Indígenas de Oaxaca,* 2017 [en línea], http://cort.as/-S1H4

[29] Teun Van Dijk, *Dominación étnica y racismo discursivo en España y América latina*, Barcelona, Gedisa, 2003.

[30] Alejandro Frigerio, "De la "desaparición" de los negros y de la 'reaparición' de los afrodescendientes: comprendiendo la política de las identidades negras, las clasificaciones raciales y de su estudio en la Argentina", en Diego Buffa, María José Becerra (eds.), *Los estudios afroamericanos y africanos en América Latina: herencia, presencia y visiones del otro*, Córdoba-Buenos Aires, CLACSO, 2008, pp. 117-144.

[31] *Ibidem*, p. 118.

[32] *Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos,* art. 2, 2019 [en línea], http://cort.as/-KAnq

[33] *Cfr.* nota 26 de este trabajo.

en otras localidades de México.[34] Además (la historia lo ha probado), el segundo presidente de México desde su constitución como nación (1821), Vicente Guerrero, tenía ascendencia africana, así como su mentor y celebre conquistador José María Morelos.[35] Así:

> [El] reconocimiento constitucional y legal de los derechos de los pueblos negros está más que justificado en México. Esta exigencia nace de la demanda de esas comunidades, que buscan satisfacer sus reivindicaciones de asistencia social y el pleno cumplimiento de derechos fundamentales que hoy no disfrutan, como el derecho a la educación, a la salud, al desarrollo económico, a la cultura y a la participación política. No puede soslayarse que es necesario el reconocimiento jurídico de los pueblos negros para que aquellas organizaciones sociales puedan exigir el cumplimiento de derechos de carácter colectivo y aun individual.[36]

---

[34] "Yo, Juan Garrido, residente de color negro, vecino de esta ciudad [de México], me presento ante su Merced y declaro que tengo la necesidad de hacer una probanza a perpetuidad [del] Rey, un reporte de cómo serví a su Majestad en la conquista y pacificación de ésta Nueva España, del tiempo cuando el Marqués del Valle (Cortés) la llevó a cabo; en su compañía estuve presente en todas las invasiones y conquistas y pacificaciones que se llevaron a cabo, siempre con el Marqués, todo lo hice a mis expensas sin recibir salario o repartimentos de indios, o alguna otra cosa". Introducción de la *Probanza* de Juan Garrido del 27 de septiembre de 1538 (*Archivo General de Indias*, México, Sevillas, 204, f. 1); Matthew Restall, "Conquistadores negros: africanos armados en la temprana hispanoamérica", en Juan Manuel Serna (de la) Herrera (coord.), *Pautas de convivencia étnica en la América Latina colonial (Indios, negros, pardos y esclavos)*, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos-Gobierno del estado de Guanajuato, 2005, pp. 19-72. Más información sobre la biografía de Juan Garrido en M. Restall, *op. cit.*, p. 26, quien también hace mención de Sebastián Toral, cuyo único reporte refiere a su condición de emancipación, excepción tributaria y participación en la conquista de Yucatán; M. Restall, *op. cit.*, p. 21.

[35] Gabriela Rodríguez, "Afrodescendientes en México". *La Jornada*, 2014 [en línea], http://cort.as/-S1Jc

[36] *Vid.* Jaime Cárdenas, "Los pueblos negros de México", *Emeequis*, núm. 266, 2011, p. 40. Interesante la discusión del autor, quien destaca seis argumentos que tienen que considerarse para que la *Constitución* reconozca los derechos de los pueblos negros, a saber: "1 [...] Preexistencia o su asentamiento en México previo a la formación de nuestra nación como país independiente [...] 2. Contribución a la economía […] 3. Intervención de los negros en el mestizaje [...] 4. Conformación de la multiculturalidad mexicana [...] 5. La violación a los derechos humanos de los africanos y las violaciones a su dignidad han sido una constante histórica en México [...] 6. Genocidio africano y la disolución de la identidad. Pocos pueblos en la historia de México han sufrido lo que los pueblos africanos [...] El pueblo de México tiene una deuda con ellos". *Idem*.

Finalmente, el reconocimiento estadístico representa el eje central de la discusión aquí propuesta.

La tercera fase del trabajo de campo fue organizada en dos momentos ulteriores. Gracias a tres reuniones que se llevaron a cabo a lo largo de la semana del 15 de enero de 2018 en cada uno de los poblados estudiados, se capacitaron a nueve personas respecto de los temas a tratar y la metodología empleada en el cuestionario. Secundariamente, se levantaron 603 cuestionarios válidos, de los cuales, 217 fueron en José María Morelos (151 mujeres, 66 hombres), 230 en Collantes (182 mujeres y 48 hombres) y 156 en El Ciruelo (100 mujeres y 56 hombres). Las encuestadoras fueron elegidas con base en su preparación técnica y en su participación en las actividades propuestas por las asociaciones civiles locales.[37]

El criterio de levantamiento fue a *bola de nieve* y por *saturación*.[38] La selección a *bola de nieve* depende de "contactos ocasionales" con la población. Los entrevistados se seleccionaron con base en las "sugerencias" de los locales, quienes señalaron a otros pobladores a los cuales dirigir las preguntas de investigación. Según se avanzó en el análisis, el número de seleccionados fue incrementando. Para la selección de entrevistados, se implementó este criterio, a fin de garantizar un cierto número de cuestionarios válidos, pues, en general, localmente predomina un sentimiento de desconfianza que quizás habría limitado el número de entrevistas posibles y la calidad de los datos obtenidos gracias a éstas.

Al respecto, Reyes Larrea y Ziga "prepararon el terreno" para que, una vez terminados los ajustes metodológicos del instrumento de investigación, se pudiera implementar el trabajo de campo. Gracias a este acercamiento no se encontró ninguna dificultad ni al momento de contactar con las personas ni con la calidad de las respuestas obtenidas gracias a la colaboración de los locales.

[37] Las personas que fueron elegidas para el levantamiento cuentan con experiencia en el campo y participan regularmente en el desarrollo de las actividades culturales promovidas por asociaciones civiles locales, como *África,* A. C., en José Ma. Morelos; *Púrpura,* A. C., con sedes en Santiago Pinotepa Nacional y Santiago Jamiltepec; *Las Florecitas,* A. C., en El Ciruelo, cuya presidenta es la activista Elena Ruiz Salinas y miembro de *México Negro,* A. C. (liderada por Sergio Peñaloza); la ONG *Alianza Cívica*, en Collantes. en José María Morelos, han levantado los cuestionarios Rosa Isela Torres Hernández, Leticia Domínguez Merino, Lucía Domínguez Merino y Meribet Anahí Gómez Liborio; en Collantes: Mayra Rita Herrera Hernández, María Leydi Toscano Mariche y Sonia Acevedo Peláez; en El Ciruelo, Azucena Lievano Torres y Doris Adriana Rodríguez Ávila, con un total de nueve personas.

[38] Debbie Collins, *Cognitive interviewing practice*, Los Ángeles, SAGE-Londres: National Centre for Social Research, 2015; Alexander Ortiz Ocaña, *Enfoques y métodos de investigación en las ciencias sociales*, Bogotá, Ediciones de la Universidad, 2015; Manuel García Ferrando, Francisco Alvira, Luis Enrique Alonso, Modesto Escobar, *El análisis de la realidad social: métodos y técnicas de investigación*, Madrid, Alianza, 2015.

Por otra parte, trabajar según un criterio de saturación significa aplicar los formatos de entrevista hasta que la información recabada deje de renovarse empezando, por el contrario, a ser repetitiva. En este caso, se pidió a las entrevistadoras encuestar a las personas hasta detectar que, efectivamente, las respuestas de los entrevistados no arrojaran ninguna información nueva. Con este objetivo se había estimado que cada entrevistadora levantara 77 cuestionarios, aproximadamente, por un total de 693 formatos de entrevista; es decir, poco más de 10% de la totalidad de la población de los tres asentamientos (6 781 personas).

Sin embargo, durante el levantamiento sólo obtuvimos 603 cuestionarios válidos; se perdió 12.9% de las encuestas sobre el total contemplado para la aplicación de los formatos. Por otro lado, esto significa que obtuvimos, sumando todos los cuestionarios válidos, 87.01% de la información esperada, lo que otorgó validez al levantamiento. Como resultado de los estudios teóricos y empíricos llevados a cabo localmente, se presenta la estructura (fraccionada y *ex tempore*) de la investigación *Del negro mexicano y su identidad. Una propuesta teórico-empírica para su reconocimiento*.

Estructura y metodología de la investigación

Este apartado se refiere a la estructura del estudio y al método empleado para el desarrollo de la investigación completa al momento del diseño y del levantamiento de la información empírica en las comunidades.

Tal aproximación permite describir los "errores de medición" de la encuesta intercensal del INEGI, explicitando los criterios sugeridos por los líderes de comunidad para el registro de los negros: la pertenencia territorial, el reconocimiento colectivo y la identidad local. En el primer caso, explicaremos que la pertenencia se construye a partir de la conducta social de los actores, no de su estética más o menos africana. En el segundo caso, la referencia es a la manera como la comunidad percibe a los demás actores, lo que en sociología se denomina como una relación *ego-alter,* en la que los *demás* son potenciales *otros generalizados*, lo cual justifica el criterio comunitario de exclusión/inclusión por grado de aceptación o rechazo de las personas que no residen en la zona. En tercer lugar, la identidad local se basa en parámetros de autodeterminación construidos sobre la relación igualdad-diversidad que los actores mantienen entre sí cotidianamente.[39]

[39] Sobre la interrelación entre la cultura y la creación de un "nuevo" sincretismo local, del mismo autor, *vid*. T. Volpato, "Para una teorización del concepto de multiculturalismo latinoamericano", *Visioni LatinoAmericane*, núm. 7, pp. 7-29, 2012; tsmbién, "'Mascogos', 'cuarterones' y 'mexicanos'. Dinámicas de construcción de la identidad en una comunidad afrodescendiente de Coahuila, México", *Quaderni di Thule: Rivista di Studi Americanistici*,

Con este fin, la sección dedicada a la crítica metodológica, considera la pregunta 7 del *Cuestionario para viviendas particulares habitadas y población*, de la *Encuesta Intercensal 2015. Síntesis metodológica y conceptual,*[40] en la que aparecen los tres conceptos empleados por el Instituto en el estudio: *afrodescendiente*, *afromexicano* y *negro*.

Partiendo de la pregunta 7, el texto explica el significado de cada uno de los conceptos empleados en el *corpus* del interrogante y profundizará de manera particular el término *negro*, asociado a su evolución histórica y a su percepción colectiva; esto es, su relevancia en la determinación de un sistema de prejuicios, el papel que jugó la religión en este proceso, y su peso político en la determinación del estatus.

Al definir los conceptos, se explicará, también, por qué es incorrecto emplearlos como sinónimos y usarlos en una sola pregunta. Para comenzar, el significado de ser *afrodescendiente* supone una herencia de África, aunque no necesariamente negra; *afromexicano* se refiere a la ciudadanía de personas con orígenes africanos, y *negro* implica una percepción fenotípica específica, asociada a un *background* cultural territorialmente selecto e históricamente determinante.

En cuanto a su uso en una única pregunta, esto resulta metodológicamente incorrecto, pues al incluir más conceptos en el mismo interrogante, es imposible detectar cuál de las tres categorías seleccionó el entrevistado. Aunado a ello, se explicará que, en gran medida, los pobladores no habrían podido elegir el concepto de *afrodescendiente*, pues éste representa una construcción teórica que, por el limitado nivel de escolaridad de los entrevistados, difícilmente se integraría a su vocabulario cultural cotidiano. Finalmente, en esta sección se discute el criterio de *determinación percibida*; esto es una forma de súper interpretar los resultados de la encuesta, pues los investigadores del INEGI han elegido definir como afrodescendientes sólo las personas que, fenotípicamente, se asemejan a posibles descendientes directos o indirectos de africanos negros. Por otro lado, este criterio llevó a excluir personas que, por sus rasgos físicos (color de piel, líneas faciales y cabello), no fueran consideradas por los investigadores como "objetivamente negras".

En la segunda parte del apartado, con el objetivo de proponer una mejor aproximación metodológica para el conteo poblacional en el censo

---

núm. 14, pp. 99-111, 2014; Id., *Social Exclusion and the Negotiation of Afro-Mexican Identity in the Costa Chica of Oaxaca, Mexico*, Verona, Casa Editrice Mazziana, 2015; de él mismo, *Evolución y praxis del multiculturalismo cubano. Procesos de autodeterminación entre ajiaco y diversidad*, Verona, Casa Editrice Mazziana, 2017.

[40] INEGI, *Encuesta Intercensal 2015. Síntesis metodológica y conceptual,* México, 2015, pp. 193-203.

2020, se presenta la estructura y el contenido de nuestro cuestionario, lo que demostrando la perfectibilidad del criterio empleado localmente por el INEGI y explicando los elementos que consideramos deberían incluirse en la pregunta de autodeterminación afrodescendiente del censo oficial nacional.

El formato consta de únicamente nueve preguntas de autopercepción y explora tres elementos clave de la identidad negra local: la pertenencia al grupo; la identificación de significados asociados a las categorías de clasificación étnico-racial; el factor herencia.[41]

El problema de la pertenencia cubre las preguntas de *determinación del espacio cultural*, específicamente dedicadas a la elección de elementos concretos que los entrevistados han interiorizado gracias a la experiencia comunitaria, como las tradiciones locales, los orígenes raciales o territoriales de sus ancestros o la lengua. En cuanto a estos elementos, el cuestionario busca obtener la opinión de los entrevistados explorando la relación actual, no histórica, que existe contextualmente con las dinámicas de permanencia cultural o lingüística o las de pérdida de la memoria colectiva. En este sentido, se quiere obtener el grado de relevancia para cada una de las características nombradas sin excluir ninguna de ellas en el conteo final de los datos.

En el segundo caso, la referencia es un índice de disponibilidad léxica.[42] Para claridad metodológica, en esta investigación no consideramos

[41] El cuestionario consta de preguntas de *identificación* (miden el conocimiento de los encuestados de los demás grupos culturales locales y el criterio de autopercepción comunitaria: núm. 2, 3, 4, y 5); de *valoración* (núm. 1 y 6) (explican la percepción de los entrevistados sobre la convivencia, las tradiciones, y la memoria colectiva); de *autodefinición* (núm. 7 y 8) (demarcan las categorías de respuesta *por asociación* a través de un índice de disponibilidad léxica) y de *autodefinición de control* (núm. 9), que permite percibir matices de respuesta no explicitados directamente por los entrevistados; T. Volpato, *Del negro mexicano…*, pp. 171-175.

[42] Técnicamente, un índice de disponibilidad léxica es un exponente numérico, como un porcentaje, que permite calcular las proporciones binomiales de una cierta característica, de 0 (ausencia de características) a 1 (relación completa entre el concepto y su significado). El índice de disponibilidad léxica (D) se compone de la posición asignada a un concepto específico o palabra (i), de la posición más alta obtenida por un concepto o palabra (n), de una posición fija (c), de un coeficiente de dispersión (2.3), de la frecuencia absoluta de la respuesta (f), y del número de personas que responden a una pregunta específica (I). El resultado es un índice que explica cuántas veces los entrevistados han mencionado una respuesta y qué peso les otorgan en su significación sociocultural. Así, al afirmar que el concepto *negro* se relaciona con *cultura*, como primera opción de respuesta, en la mayoría de los casos, esto se volverá condicionante al momento de interpretar los datos relativos y valorar la importancia del concepto en el registro poblacional local. En nuestro caso, el índice ha sido calculado de dos maneras: por frecuencia absoluta (cuántas veces se repite una categoría) y por *peso* (cuántas veces cada categoría se repite en su conjunto, tomando en consideración los porcentajes de respuesta de las preguntas abiertas núm. 7 y 8 del cuestionario). En el primer caso, el índice es calculado sobre los tres conceptos por los que

presentar un resultado estadístico duro, sino una tendencia conductual acerca de la opinión de los entrevistados sobre los ya mencionados conceptos *afrodescendiente*, *afromexicano* y *negro*. La relevancia de este punto es fundamental para entender cómo preguntar acerca de la autodeterminación, pues nuestra investigación determinará el concepto más adecuado para que las personas encuestadas no solamente entiendan la pregunta en sí misma, sino que también puedan comprender (y así elegir) la categoría sociocultural a la cual consideran pertenecer o no pertenecer. Éste es el caso de una batería de respuestas en la que los entrevistados darán cuenta de conocer (o no conocer) su pertenencia grupal; esto es, eliminar de la selección aquellos grupos humanos que no pertenecen de manera directa (pregunta 8 del cuestionario). El resultado de tales cuestionamientos servirá para determinar, en términos prácticos, si existe un concepto que identifique a la población local y, eventualmente, cuál.

Finalmente, el factor *herencia* se refiere a los elementos socioculturales locales que los pobladores deben tener en su bagaje conductual colectivo para ser parte de la comunidad negra de referencia, como "tener la piel oscura", "contar con algún ancestro africano" o tener "gusto".[43] Al contestar a esta preguntas, los actores responderán indirectamente a nuestro interrogativo primario: *¿quién es el afrodescendiente en México?* Lo cual significa explicar cuáles son los elementos que componen su entorno y su *forma mentis* como las características definitorias de su reconocimiento nacional.

En el caso anterior, se dará cuenta de cómo sería conveniente registrar a la población local, pues el sentido del reconocimiento pasa a través de dos elementos centrales, a saber, el entendimiento de la población acerca de los conceptos que, en algún momento, la definirán, y la aceptación de estos términos por parte de las instituciones locales. Tal elemento resulta de vital importancia para la representatividad de los pobladores, puesto que la oportunidad de reconocimiento siempre es filtrada por actores sociales que determinan, de una u otra manera, la suerte de las comunidades o, como en este caso, de las minorías culturales.

Como tercer elemento, la investigación da cuenta de la percepción de los pobladores acerca de las categorías de autodeterminación que se han construido con la contribución de los líderes de comunidad, transforman-

---

se pregunta (afrodescendiente, afromexicano, y negro). En el segundo, se cuentan todas las categorías elegidas, también cuando los entrevistados eligieron una o más opciones de respuesta.

[43] El *gusto*, un *modo de ser* y de *amar la vida*, se traduce en un goce *propiamente estético*, Ziga *dixit*, en la representación local de la cultura costachiquense y, en última instancia, encarna el símbolo nuclear de la identidad local. *Cfr*. N. Rodríguez Mitchell, J. F. Ziga Gabriel, *op. cit.*

do este apartado en la *sección analítica* de la investigación. Los criterios que, con este fin, se han empleado en la elección de la estructura del cuestionario, de los términos para la identificación del grupo negro local (empleados durante las entrevistas) y de lo complejo de los temas tratados, se distribuyen en tres espacios teórico-empíricos definidos: el conocimiento de las raíces ancestrales; la relación con el otro, y el factor de autoidentificación.

Las preguntas relativas a la autodeterminación de los pobladores buscan entender cuál es la relación existente entre los actores sociales y los parámetros de reproducción conductual filtrados por las tradiciones locales, los orígenes familiares y la estética. En este caso, se estudió el grado de conocimiento que las personas tienen de sus propios orígenes y la cercanía con el uso cotidiano de los universos simbólicos en ellos contenidos.

Asimismo, se exploran las intersubjetividades de la población negra local con un *otro generalizado*, representado por las etnias indígenas y los demás grupos socioculturales locales, como los que algunos entrevistados han definido *mestizos* y *extranjeros*.

Finalmente, el levantamiento da cuenta del factor de *autoidentificación*. En especial, se han estudiado la caracterización de la población negra local; el nivel de entendimiento que los pobladores manejan frente a los conceptos de *afrodescendiente*, *afromexicano* y *negro* empleados originalmente por el INEGI, y la autoatribución de pertenencia asociada a grupos culturales locales específicos, como el de *indígena*, *moreno* y *afromestizo*, concepto inventado por los académicos nacionales que diluye, ideológicamente, la negritud mexicana.[44]

A partir de la autoatribución cultural y el factor de pertenencia a un grupo específico, el estudio desdibuja una imagen de conjunto en la cual la definición de las minorías sirve como un *must* interrelacional, construido gracias al grado de conciencia colectiva creada por los que se autoperciben como miembros de la comunidad. Para lograr este tipo de alcance, se construyó una batería de opciones de respuestas en las cuales los entrevistados pudieron elegir ninguna, alguna(s) o todas las categorías disponibles (pregunta 8 del cuestionario). El criterio de adscripción sirvió, así, como parámetro para entender si, entre las personas, existe cierto grado de *conciencia colectiva* y de qué manera los entrevistados podían discernir respecto de la elección comunitaria frente a categorías socioculturales exclusivas. De tal manera que algunos entrevistados, no sabiendo a qué grupo adscribirse, eligieron todas las categorías disponibles (siete), mientras otros eligieron sólo

[44] Bobby Vaughn, "México negro: From the shadows of nationalist mestizaje to new possibilities in Afro-Mexican identity", *The Journal of Pan African Studies*, vol. 6, núm. 1, 2013, p. 229.

una o dos de ellas, demostrando mayor claridad acerca de sus conocimientos y de sus demandas de reconocimiento.

La estructura del análisis de los resultados del levantamiento se organizará en cuatro partes, de las cuales, las primeras tres presentarán la percepción individual y colectiva acerca de la autodeterminación afrodescendiente en cada uno de los poblados, de manera separada. Cada sección dará cuenta de qué tipo de datos fueron arrojados en José María Morelos, en Collantes y en El Ciruelo. Se trató, así, de crear una tendencia general, partiendo de los resultados relativos a las opiniones de cada una de las áreas estudiadas específicamente, para no crear un criterio homogéneo que se imponga sobre la determinación de la negritud en su sentido local.

La cuarta sección, en cambio, resume y busca un punto de contacto entre los elementos sobresalientes en cada una de las localidades. El objetivo de este orden responde a la necesidad de crear una suerte de tendencia que pueda fungir de "criterio intermedio" y definir, finalmente, cuál es la relación existente entre los poblados que, con el fin de obtener los datos relativos al *nivel de afromexicanidad local*, el INEGI eligió en su momento.

Este criterio nos llevará a construir y definir el concepto de *negro*, excluido por la mayoría de las categorías socioculturales nacionales, al momento del reconocimiento constitucional. En este sentido, consideramos que obtener resultados afines a dicha elección conceptual (que las personas elijan a mayoría el concepto de *negro* aun teniendo la oportunidad de elegir entre otras seis categorías de respuesta) representa un claro hallazgo metodológico que contrasta y mejora el acercamiento desarrollado por el INEGI.

El trabajo concluye con algunas reflexiones acerca de tres dimensiones que consideramos centrales para la definición de la identidad africana en la Costa Chica de Oaxaca.

En primer lugar, la investigación da cuenta de la necesidad de crear un registro de población a partir del proceso de autodeterminación de los actores sociales en su propio contexto. Esto significa alimentar el debate acerca de por qué no reconocer a la población local como negra, cuando la comunidad (lo veremos reflejado en los resultados de esta investigación) se autodefine como tal. Esta dinámica implica un cuestionamiento claro acerca de la discriminación estructural y de la construcción conceptual que representa la identidad nacional frente a la homogeneidad que la percepción del reconocimiento nacionalista mexicano, implícitamente, asume como fuente sociocultural de "normalidad".

En segundo lugar, se recalca la importancia de demostrar que la definición étnica construida sobre etnónimos y fenotipos que, en última instancia, determina la posición (y el rol) de los actores frente a la sociedad, sólo contribuye a estereotipar a las minorías y a los individuos que las componen. Dicho elemento demostrará, además, que la autoadscripción no se

basa en el uso institucionalizado de las categorías socioculturales, sino sobre criterios de aceptación/exclusión de tipo colectivo. Lo anterior significa que el concepto *negro* rechazado por el INEGI no sólo acoge las personas que, "objetivamente", encajan con un fenotipo tendencialmente africano, sino también con las que se reconocen, reconocen a un "otro generalizado" y son reconocidas por su grupo como parte del mismo; esto es, definen al otro, o son definidas por un otro generalizado, como miembro(s) de la comunidad, por su capacidad de adaptación al contexto, por su permanencia territorial, y por el bagaje sociocultural que demuestran en el día a día. Finalmente, esto deberá definir quién tiene el derecho de ser clasificado como *no negro* o *negro* y gozar así de los privilegios que la legislación mexicana debería otorgarle por derecho.

En tercer lugar, se discutirá acerca de la instrumentación institucional en materia de reconocimiento, especialmente acerca del nombramiento de un "pueblo negro mexicano". Esto es, buscar una determinación cultural que sirva como detonante jurídico-social destinado a garantizar el respeto de la normatividad en materia constitucional, específicamente para que la carta magna mexicana no sólo registre la presencia de la minoría negra asignándole un número o un artículo (que, en mayor medida, sólo acude a la necesidad de mencionar la existencia de la minoría negra en el territorio nacional), sino que además se comprometa a perseguir continuidad en la asignación de políticas públicas correspondientes a las necesidades que, actualmente, los pobladores demandan.

Palabras finales

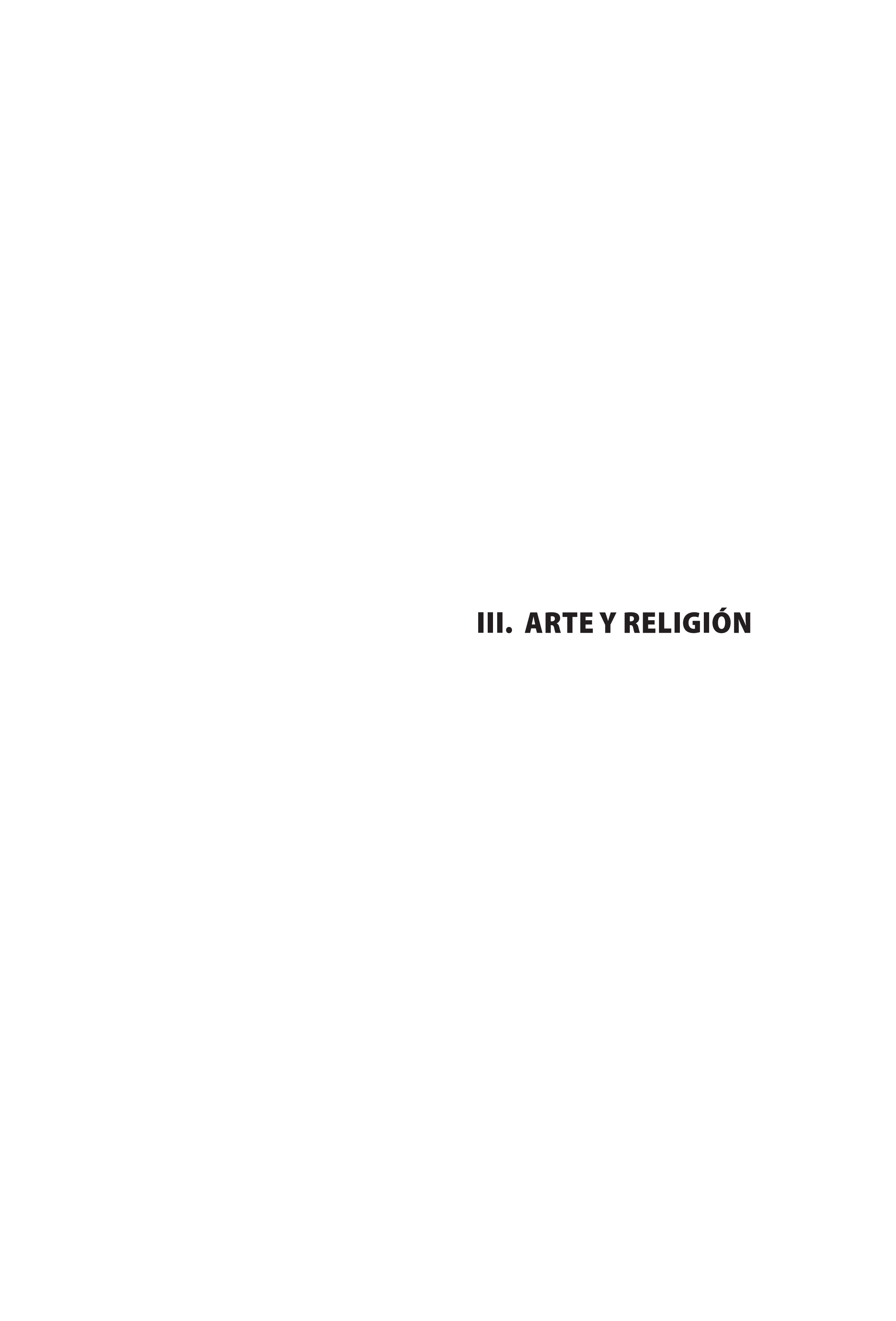
El trabajo de investigación cualitativo implica determinar los elementos teóricos adecuados para la interpretación de los datos "blandos" al momento de definir el muestreo previo al trabajo de campo. Sin embargo, el eje determinante de una investigación científica es la organización del material y de los datos anteriores y posteriores a los resultados del estudio. Esto significa asignar un "momento adecuado" para cada uno de los elementos implicados en el proceso de creación. Con este objetivo, la investigación de la que estamos construyendo el análisis estructural se organiza en dos espacios distintos y complementarios: ordenar el trabajo empírico y construir una "secuencia explicativa" adecuada.

En el primer caso se ha explicado la estructura del problema de investigación; es decir, las limitantes y el potencial de afrontar la determinación de la identidad afromexicana en la Costa Chica de Oaxaca; lo cual, en este caso, sobrentiende criticar al modelo metodológico diseñado por el INEGI y probar que éste ha sido erróneo en su formulación e interpretación. Para ello, se necesitó diseñar un modelo analítico ulterior, construido a partir

del diálogo que tuvimos con los principales líderes de comunidad de los asentamientos locales.

En segundo lugar, el trabajo explica la dinámica de acercamiento y de diseño de la pregunta de investigación para el levantamiento del censo 2020. Asimismo, se describen algunos significados de los interrogantes antepuestos a los pobladores y se analiza su relevancia específica en el proceso de autodeterminación afrodescendiente.

Será tarea de nuestros próximos estudios explicitar el marco teórico construido a partir de las categorías *afrodescendiente*, *afromexicano* y *negro*, y detallar los resultados de la investigación.



III. ARTE Y RELIGIÓN

ANTROPOLOGÍA MÍSTICA EN THOMAS MERTON: SER ORACIÓN

Teresa Valenzuela Gorozpe*

Resumen: Este trabajo tiene como objetivo hace un recorrido sobre el camino espiritual de Thomas Merton. Toma como punto de partida su propuesta y proceso de fortalecer la experiencia de Dios en la vida humana, donde la contemplación y la acción se funden en el amor de Dios. Destaca el llamado a autotrascendernos desde la vida de oración. Este vínculo que la oración contemplativa y el camino a la mística provocan, facilita la dinámica de potenciar la existencia humana y nos recuerda que la unión con lo Uno/Único es el dispositivo y fundamento de la vida de amor y el camino a la plenitud, dinámica de justicia, paz y vida armoniosa. Asimismo, remarca cómo, por medio de la oración y siendo oración, nos sumergimos en el amor de Dios, permitiéndonos ser partícipes de nuestra existencia.

Abstract: This work aims to have a journey on the spiritual path of Thomas Merton. It takes as its starting point its proposal and process of strengthening the experience of God in human life, where contemplation and action merge in the love of God. Stresses the call to self-transcend from the life of prayer, this link that contemplative prayer and the path to mysticism, facilitates the dynamics of enhancing human existence and reminds us of the union with the One/Only is the device and foundation of the life of love, the path to fullness, dynamics of justice, peace and harmonious life. Likewise, we highlight how through prayer and being prayer, we are immersed in the love of God, allowing him to participate in the sea of our existence.

* Universidad Iberoamericana, México.

Palabras clave
Ser oración, autotrascendernos, contemplación, humanizante, oración.

Keywords
Be prayer, self-transcend, contemplation, humanizing, prayer.

Thomas Merton no es como cualquier otro monje. Él lleva su experiencia de oración a su obra para compartirla como vía espiritual en la vida de todo cristiano. Para comprender su pensamiento, es necesario analizar su trayectoria, contribución y gran influencia en el siglo XX.

Este trabajo pretende destacar su camino espiritual, al igual que su preocupación por los demás. Sus propuestas invitan a un proceso de interioridad, actitud que es de gran relevancia para la vida de cualquier cristiano y no exclusiva de los monasterios.

Merton hace propuestas significativas para todos, empezando por la vida cristiana, que necesita fortalecer su experiencia de Dios, en y para el mundo. En su propuesta de *Ser oración,* advierte sobre la importancia de la vida de unión con el misterio, hecho que nos permite ser conformados por Dios. La vida de amor, dice, se genera por la dinámica de la oración contemplativa y por su impulso.

También habla de un proceso humanizante autotrascendente, que transmite al invitar a las personas a considerar su propia realidad, personal, relacional y sociocultural. Además, éste permite vivir una perspectiva de valores donde el humanismo no se encuentra comprendido desde el individualismo moderno, sino desde el movimiento relacional de amor, originado en la gratuidad del amor de Dios.

A partir de su experiencia cristiana contemplativa, Merton analiza los grandes problemas de la humanidad del mundo contemporáneo. Por ello, también es considerado como crítico de su tiempo. Recíprocamente, encuentra en las fuentes tradicionales de la espiritualidad cristiana; tal es el caso de los padres de la Iglesia, respuestas a las necesidades profundas de su tiempo. Asimismo, postula una apertura de conciencia que ilumina y retoma el sentido de la iglesia en Cristo, cuestión fundamental hoy en día. Es de destacar que toma un lugar pionero en su versión secular, como peregrino cristiano. Por otro lado, otorga a la figura del ser humano un carácter universal, de un ser humano nuevo, que se desprende al ser potencialmente sujeto de una transformación humanizante; es decir, autotrascendente.

Para Merton, la vocación del ser humano es vivir libre y espiritualmente como hijo de Dios en y por medio de Cristo, movido por el Espíritu.

Este camino trinitario se profundiza gracias a la oración contemplativa, abordado como propuesta para trabajar por el establecimiento de signos del reino de Dios, que posibilita la unidad de todos los seres humanos para vivir en paz, armonía y amor dentro de los límites que toda historia tiene.

También impulsa la propuesta de compartir y hermanar la experiencia de Dios en Jesucristo dentro de nuestra cultura contemporánea. Esto lo hace a través de su experiencia monástica; su comprensión humana; su defensa por la paz; su apertura a otras tradiciones espirituales; sus obras con diversidad de temas, y su hambre de Dios, soledad y oración.

Su perspectiva es relevante para el mundo de hoy, puesto que no sólo se queda al nivel de la vida espiritual para entrar en una relación interior con Dios. Sus propuestas incluyen el nivel histórico-material, que promueve trabajar por la paz, la justicia y el ecumenismo dentro de las relaciones entre diferentes denominaciones cristianas, lo que incluye también el ejercicio de la interioridad de la fe que se practica entre las religiones del mundo.

Con este artículo, exploro en la vida de Thomas Merton, enfocándome en la relación entre el ser y la oración, desde el camino de soledad y sociedad. Todo esto como producto de su vida monástica, de autodescubrimiento, que desemboca en un proceso religioso dinámico; que anuncia y denuncia, pero que se origina en el corazón de la contemplación. A partir de la luz de este recogimiento, explora realidades éticas y políticas, reconstruidas desde la identidad con Cristo.

Su oración contemplativa es una respuesta al anhelo de las personas que buscan sentido, dentro y fuera de la tradición cristiana, y permite resaltar el valor máximo de la vida, que parte de la gratuidad del amor divino como origen y destino del ser humano.

Thomas Merton, su persona y su proceso

Su persona

Thomas Merton (1915-1968) es considerado un místico contemplativo, monje trapense, poeta y pensador estadounidense del siglo xx. Nació en Francia, aunque su madre era estadounidense y su padre neozelandés. Quedó huérfano de madre a los seis años, sin tener un hogar fijo. Su padre, quien era artista, murió tiempo después, dejándolo influenciado, sobre todo, por la importancia de la contemplación en el arte. Esto nos permite ver la influencia e importancia que para Merton tuvo el entorno artístico y, por ende, la sensibilidad.

A esa edad no se observó en él una participación dentro de alguna tradición religiosa, lo que me parece, le crea una marcada inquietud sobre su existencia. Sus estudios en la Universidad de Cambridge y en la Uni-

versidad de Columbia, aunado a su gran recorrido por diferentes países, ampliaron su entorno cultural, que fue relevante para su formación como poeta, escritor y monje, y favorecen su conversión al catolicismo y al llamado a unirse a Dios, en búsqueda de su sentido de vida.

Se recluyó como monje trapense en el monasterio de nuestra señora de Getsemaní, en Kentucky. Buscó una vida contemplativa, principalmente para encontrar el lugar de su existencia en el mundo. Al ordenarse como sacerdote, en 1949, adoptó el nombre de *padre Luis*. En su obra, podemos advertir su capacidad cultural, de acercamiento al arte, su afán por la persona humana y, especialmente, su deseo e interés por unirse a Dios cada día.

Durante su vida monástica contemplativa, amplió su perspectiva del mundo, lo que lo convirtió en un crítico social y líder espiritual, pues compartió temas y preocupaciones contemporáneas abordadas desde su posición espiritual. Su gran preocupación por vivir en paz, personal y socialmente, se articuló con una perspectiva del mundo oriental. Su voz desafiante y apremiante fue un llamado al mundo para hacer un cambio de mirada.

Murió a causa de un accidente mientras viajaba a una convención en Bangkok. Este hecho provocó suspicacias en muchas personas, porque ocurrió antes del encuentro con grandes líderes de la vida monacal en Asia, donde el tema central sería la renovación de la vida monástica en aquella área del mundo, violentada por Occidente. Debido a sus fuertes críticas a la hegemonía militar y política de Occidente hacia Oriente, para algunos ese accidente fue en realidad un atentado, porque su voz era provocadora.

Muchas de sus obras se publicaron después de su muerte. Además de su poesía y obra escrita, fue pintor. De esta manera, su proceso espiritual quedó marcado por su trayectoria artística.

Proceso espiritual

Merton forjó su proceso espiritual llevando una vida de apertura a diferentes culturas, idiomas, países. Su constante búsqueda de conocimiento y de Dios se distingue por un dinamismo propio antropológico, de deseo de la trascendencia, que se convierte en el eslabón del diálogo con los hombres y mujeres de su tiempo.

Cabe mencionar el inicio de su acercamiento a la mística por diversas lecturas; tal es el caso del libro de Aldous Huxley, *El fin y los medios*,[1] donde

[1] Libro que destaca por su interés por el regreso a la caridad, en una sociedad técnica. "Los buenos fines sólo pueden ser logrados usando medios adecuados. El fin no puede justificar los medios, por la sencilla y clara razón de que los medios empleados determinan la naturaleza de los fines obtenidos". El adelanto tecnológico es rápido. Pero sin progreso en caridad, es inútil. Aldous Huxley se pregunta en este libro: ¿Cómo podrían transformarse el

el autor predica la oración y la vida ascética, asegurando la experiencia de lo sobrenatural y reafirmando el dominio de la voluntad. A partir de aquí, Merton recorre la biblioteca universitaria buscando obras sobre mística oriental. Por otro lado, tuvo un impulso por conocer la práctica católica de la eucaristía, donde, para su sorpresa, encontró un lugar lleno de personas de diversas edades que practicaban la oración por voluntad propia. Los gestos y las palabras que utilizaban en esta práctica lo conmovieron y despertaron su interés por la tradición católica; principalmente, cuando observó a una ferviente joven devota inmersa en un momento de oración, lo cual le impactó profundamente.

Asimismo, descubrió a la Iglesia como una identidad viva, dinámica y plural, que abre sus puertas a la oración consciente. Esto suscita en él una apertura a la fe, capaz de transformar y dar luz a la mirada del ser humano. Su proceso de conversión lo llevó a conocer profundamente las fuentes de la tradición católica, donde encontró que aquellos que escriben desde su fe, hablan de ella sabiendo bien lo que proponen, lo cual despertó su interés intelectual y estético. Luego narró que una voz interior lo invitó a acercarse a la religión católica, a su conversión y a la vida monástica, que despertó en él hacer oración y trabajo diario, en silencio y aislado del mundo. Una vida que desentraña la meta de todo cristiano; es decir, la búsqueda de unidad con Dios.

Para él, la unidad con Dios "está marcada con el signo de Jonás, porque todos vivimos por el poder de la resurrección de Cristo",[2] que en su persona lo percibe como, "viajando hacia mi destino dentro del vientre de una paradoja".[3]

En su obra deja ver la batalla de su crecimiento en su vida interior. Reconoce el sentido pequeño y egoísta del ser, hasta la auténtica personalidad en Dios. Este camino existencial, marcado por la oscuridad, los miedos, la angustia existencial y su lucha espiritual, lo lleva a su entrega a Dios y a los demás, a *Ser oración*, a vivir y actuar en unidad con Dios, en dinamismo de amor.

En estas etapas de formación monástica, aparte de su crecimiento espiritual, destaca su desarrollo intelectual. En su obra *La vida silenciosa,* observamos su crítica a la vida monástica o religiosa. Dedica este libro prin-

hombre medio y el hombre excepcional en esos seres desapegados que son los únicos capaces de crear una sociedad mucho mejor que la nuestra? Aldous Huxley, *El fin y los medios*, México, Editorial Hermes, 1960, p. 60.

[2] Fernando Beltrán Llavador, *La encendida memoria: aproximación a Thomas Merton,* Biblioteca Javier Coy d'Estudis Nord-Americans, Universitat de Valéncia, 2005, p. 87.

[3] Thomas Merton, *El signo de Jonás, Diarios (1946-1952)*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 2007, p. 75.

cipalmente a los monjes y sacerdotes. También critica a quienes utilizan el monasterio para huir del mundo enfermo y le dan la espalda entrando en ritualismos, o hurgando en su propia psique. Además, critica a quienes buscan un camino espiritual en el silencio, quedando atrapados en su ego. Ello vulnera su voluntad y la responsabilidad individual de la existencia. Esta obra es un señalamiento a la vida con coherencia, libertad, paz y amor.

En tal contexto, propone separarse del mundo como camino hacia la liberación y, de esa manera, adquirir una perspectiva nueva y superior por medio del desapego como un trabajo sobre el absurdo y engañoso caos de los deseos e ilusiones humanas en el ego. Esto significa que el desapego nos lleva a la observación de la intuición concreta de la providencia y la misericordia que actúa incluso en la constitución natural del ser humano. Eventualmente, al incorporarse y participar en la vida y la luz de Dios, en su libertad y en su amor, transforma la manera de ver y vivir el mundo.

Es decir, postula la importancia de hacer morar el poder de Cristo al recordar la acción oculta de Dios en la fragilidad humana. Según Merton, al aceptar a Cristo en nuestras vidas, lograremos la aceptación de nuestro estado incompleto y así nos postraremos para que Dios nos complete, olvidándonos de nosotros siendo para los demás. En otras palabras, Merton recuerda cómo el monje, aunque pareciera que no permanece en el mundo del que ha huido, continúa siendo una fuerza potente, aunque oculta, de ese mundo, reforzando su valor y su responsabilidad para aquél.

Merton considera que la vida monástica no es exclusivamente espiritual, pues ésta debe estar encarnada al mundo. Él da a la vida monástica un camino de apertura al mundo, al mismo tiempo que revalora la vida de oración y de silencio.

Desde el recinto claustral, él rompió barreras temporales, geográficas e intelectuales, y dejó ver su reconocimiento secular e intelectual en los ámbitos más diversos; por ejemplo, el sociológico, literario, antropológico, político, psicológico, económico. En consecuencia, simpatizó con movimientos modernos, como el pacifista, el de los derechos civiles y el renacimiento litúrgico. Estuvo abierto a otras experiencias religiosas, desembocando en la participación de diálogo interreligioso, desde las diferentes místicas.

Antropología teológica de la mística para Merton

La inquietud de Merton por la persona humana lo impulsó a la búsqueda del lugar del ser humano existencial, recorriendo los caminos de la teología mística. Desde su perspectiva, la experiencia que comparten los *Apotegmata,* o *Dichos de los Padres*, residía en una acción interior que despierta a la experiencia viva de la fe, lo que marca su camino y guía espiritual. A la vez, expresa lo que para él es la identidad del ser.

Proceso mistagógico[4] en Merton que despierta su visión del mundo

La preocupación de Merton nace de su forma de introducirse con el misterio, que lo lleva a observar un "mundo confundido" de valores; a éste se le puede llamar *su proceso mistagógico*, donde manifiesta los contenidos de los misterios de la fe. Aquí se observa su deseo de vivir la vida de manera plena y transitoria: de la humanidad a la vida divina, acompañada de la vida en el Espíritu. Asimismo, con su recorrido y experiencia mística, se contempla la forma por la que transita hacia su madurez espiritual, siempre dinámica, abierta y apremiante.

Por medio de su extensa obra, plasmada en diarios, reseñas epistolares, poesía y otros escritos y obras de arte, observamos las etapas de su recorrido espiritual y advertimos que su vida es una paradoja, como monje contemplativo *en* el mundo, ya que el supuesto de un monje es el claustro, pero él nunca abandona este mundo.

La primera etapa de su experiencia mística abarca de 1948 a 1960, donde vemos su conversión y preocupación por la vida monástica. La segunda etapa, de 1960 a 1965, se plasma en su libro de *Cuestiones discutidas*, donde queda reflejada su inmensa preocupación por el mundo moderno y su urgente llamado a la compasión, contemplación y unidad. La tercera etapa, de 1965 a 1968, forja su enorme interés y acercamiento a las grandes tradiciones religiosas y a las pequeñas experiencias místicas de comunidades ancestrales, por medio de sus estudios y trabajos analíticos. En ese caminar, observamos su clamor por el mundo, por el ser humano y por la vida y su necesidad de llenarla de Dios.

En su constante cuestionamiento acerca de la razón de existir en el mundo, durante su proceso de vida espiritual encontró respuestas que se van uniendo en las diferentes etapas de su vida, siempre contemplativa; con todo lo que esta vida interior conlleva. Esto lo advertimos en sus escritos, que expresan sus conflictos interiores, y al observar los severos cuestionamientos en su entorno; pero, al mismo tiempo, aprende a reafirmarse a sí mismo con ellas.

Recorrer la amplia trayectoria de Merton es ambicioso; sin embargo, podemos percibir su preocupación y deseo por compartir la relevancia de *Ser oración*, vivir en unidad con Dios, elevando el corazón y la mente a Dios, como un elemento fundamental del ser humano. Esta inquietud la plasmó en su obra y en su participación en los movimientos activistas por

[4] Término utilizado por los padres de la Iglesia como sinónimo de *catequesis*, o explicación de los contenidos de los misterios de la fe. Se llama, también, mistagógicos a aquellos que se introducen al misterio del mundo de amor, de misericordia, de verdad y de libertad.

la paz. En suma, su camino espiritual es la guía que desde su experiencia nos convoca a participar, para así formar parte de su proceso dinamizante humano y hacerlo nuestro.

Una de las influencias más relevantes para Merton es el libro *Arte y escolástica 1920,* de Jacques Maritain, que utiliza para su trabajo de tesis sobre William Blake, en la Universidad de Columbia. Ahí encuentra una teoría sobre el arte que confirmaba la visión que había heredado de su padre: "el arte es la habilidad de ver, no simplemente lo que es evidente para los sentidos, sino el resplandor interior del Ser".[5] Esa referencia marca en Merton el camino de su búsqueda. Él mismo, en su libro *Amar y vivir,* esboza este recorrido: "Finalmente acabé como una máquina de sumar millones, tratando de puntuar con Blake, Tomás de Aquino, san Agustín, Eckhart, Coomaraswamy, Trahermer, Hopkins, Maritain y los sacramentos de la Iglesia católica."[6] Encontramos en sus obras la gran influencia bíblica, que proviene de los *Salmos*, la *Caída*, *Jonás*, entre otros. De igual manera, influyeron en él algunos escritos apofáticos y místicos, san Juan Clímaco, Casiano, san Juan de la Cruz, los padres del desierto, el Pseudo Dionisio, la orden de los Carmelitas.

Durante su vida en el monasterio, san Juan Clímaco y Casiano lo ponen en contacto con el misterio de la oración pura, la oración sin pensamientos ni palabras. También le enseñan algunos ejercicios de contemplación, como la repetición del nombre de Jesús durante la respiración, en su soledad y en la oscuridad, y así Merton se deja abrazar por la experiencia de plenitud. Esta oración contemplativa en la soledad se convierte para él en la vía para obtener la *pureza de corazón*, como los padres del desierto llaman a esta actitud de entrega a la vida en el Espíritu. Su oración contemplativa siempre incluyó una profundización en las virtudes de la vida monástica, para ascender al perfecto amor hacia el otro. Dicha práctica contemplativa se convierte en una búsqueda que le permite mantener el corazón pleno, habitado por Dios, *Ser oración.*

Para Merton es muy importante entrelazar estas enseñanzas de la oración pura[7] y practicarlas en su propia vida. Desde este lugar de experiencia, postula el llamado a la vida mística. Todos somos invitados a vivir desde la contemplación. Esta vida mística-contemplativa nos lleva a la compasión

[5] Paul M. Pearson, *Emblemas para una estación de furia: El arte de Thomas Merton*, 2016, p. 22 [en línea], https://bit.ly/2lUg0Z4

[6] T. Merton, *Amar y vivir, el viaje al interior,* Barcelona, Espasa libros, 1997, p. 22.

[7] *Oración pura* es la manera de nombrar a la oración del corazón, y está inspirada en los padres del desierto. La *oración pura* no requiere que pensemos en Dios ni que hablemos con él ni le pidamos nada. Simplemente estamos *siendo* con Dios, quien *es en nosotros* por el Espíritu Santo que Jesús nos ha dado.

y a la unidad. Rompe así con el pensamiento equívoco de que la mística se encuentra en la cima de la vida cristiana de unos cuantos monjes o santos. Presenta a ésta como una dimensión necesaria de la vida de fe cristiana, que lleva a Merton a la consumación de su madurez espiritual, donde manifiesta el valor existencial del *Ser oración* para todo ser humano.

Para llegar a esa propuesta, retoma algunas ideas y testimonios valiosos de la mística patrística y presenta, al mismo tiempo, las grandes aportaciones de los místicos contemplativos. Ya hemos mencionado algunos místicos influyentes en su vida y obra, pero en particular podemos observar cómo dialoga con san Juan de la Cruz. Encontramos en sus escritos nutrida información de estos místicos y sus reflexiones espirituales, en torno al caminar universal de la humanidad, a la comunión con la Trinidad y a las prácticas místicas que forjan a las personas orantes.

En la mística patrística descubre su vocación de ser un servidor de la búsqueda humana de sentido, trascendencia y comunión, capaz de adentrarse en terrenos del corazón humano. No sólo la búsqueda de lo perdido en el mundo moderno, sino también su más escondida fuente; es decir, las profundidades del misterio divino, su camino a casa: a Dios, al mundo y a sí mismo.[8] Todas estas enseñanzas lo llevan a vivir su experiencia con Dios vivo, en la naturaleza, en el *pathos*[9] de la sociedad, en la liturgia monástica de oración incesante, transformando su vida en adoración inagotable, en alabanza que resonaba en la soledad y el silencio. Igualmente se ve cómo es exhortado por san Pablo, al orar sin interrupción, y por los padres del desierto, en su incansable experiencia que manifiestan en sus escritos.

En su obra encontramos salmos y fórmulas de alabanza, así como su práctica de la lectio divina. Todo esto lo acompaña en su oración constante, como un eco del silencio de la vida contemplativa. Reconoce que leer y escribir poesía le ayudan a ir a Dios. Merton oscila entre la experiencia sensorial de las formas *catafáticas* transmitidas en las palabras e imágenes, y la experiencia *apofática*, de un vacío que excede todo sentido y toda razón. Me atrevo a decir que no se queda en esta experiencia, sino que la desborda al mundo con su voz y escritos proféticos anunciando la vida en Cristo y denunciando la injusticia y la violencia, que marca un lugar dinámico y transformador en el mundo.

Por otro lado, nos introduce a la liturgia al acompañar sus escritos con documentos del Vaticano II, para ayudarnos a comprender el valor del acompañamiento litúrgico, su observación y lugar en la vida de la liturgia y las escrituras, como parte del proceso contemplativo del *Ser oración*, dentro del marco de una Iglesia orante. Observa que el cambio que surgirá en la

[8] T. Merton, *El libro de las horas,* Santander, Sal Terrae, 2009, p. 224.

[9] *Phatos,* utilizado para referirse a la íntima emoción o íntima experiencia.

liturgia traerá problemas para algunos y gozo para otros. Propone, entonces, que nos mantengamos abiertos al descubrimiento de lo que saldrá del arte litúrgico de otras tradiciones y ejemplifica el caso de la danza en África: "El mundo necesita hoy formas de culto que sean dinámicas, coloristas, rítmicas y llenas de movimiento disciplinado y expresivo".[10]

Su proceso mistagógico le provoca un despertar social, y con ello nos muestra la actitud profética para la humanidad del siglo xx: "profetizar no es predecir, sino captar la realidad en su momento de suprema expectación y tensión hacia lo nuevo. Esta tensión se descubre, no en un entusiasmo hipnótico, sino a la luz de la existencia diaria.[11] Esta luz de la existencia emerge cuando se toma el camino de *Ser oración*, bajo la práctica de la oración contemplativa. Como bien dice F. R. de Pascual, esto arroja la luz a la esencia de la contemplación, que consiste en dar testimonio. Por ello, Merton es considerado uno de los grandes contemplativos del siglo xx, lo cual descubrimos gracias a sus escritos, que son un vehículo para expresar su alegría, aventura espiritual y vocación unida a su experiencia de vida.

Antropología mística

Dentro de su vocación está provocar algún grado de conciencia espiritual; no le interesa un entusiasmo piadoso ni el positivismo filosófico. Merton se interesa por la vida intelectual y espiritual del ser humano moderno. Esta conciencia espiritual que para él es importante transmitir, queda orientada desde su vivencia personal y su manera de existir en relación con el mundo, que le proviene de la oración contemplativa, llevándolo a *Ser oración,* en la vida de alabanza. Para él, más que participar en un totalitarismo cristiano, lo importante es ir más allá de una "metafísica" totalitaria sobre el *ser*. Para ello, propone una antropología y ontología "relacional" en tripartida con la Trinidad.

Para entender la propuesta antropológica y ontológica de Merton, debemos pensar que parte de que todos estamos a la sombra de un yo falso que se ubica fuera de la realidad y de la vida, que sólo es creación de nuestra mente. Al librarnos —mediante el amor— de las cadenas de esta identidad que se encuentra en nuestra psique, "entraremos en unión con la Vida que habita y canta dentro de la esencia de toda criatura y en el centro mismo de nuestra alma".[12]

Para él, ser es vivir en comunión consciente, otorgada por la contemplación, donde recuperamos la propia unidad natural de cada uno, con una

[10] T. Merton, *Tiempos de celebración,* Santander, Sal Terrae, 2013, p. 63.
[11] T. Merton, *Escritos esenciales*, Santander, Sal Terrae, 2006, p. 31.
[12] T. Merton, *Amar y vivir…*, s. d.

reintegración de nuestro ser. Dice que nos encontramos fragmentados, pero que, si logramos llegar, por medio del silencio y la humildad, a lo profundo y trascendente en nosotros; es decir, el corazón puro, encontraremos que se refleja el rostro invisible de Dios, que provoca un autotrascender transformador.

De igual manera, la contemplación consiste en la interiorización gradual de la conciencia, en un adentrarse destinado a aquietar nuestra mente, calmar nuestro corazón y llegar a niveles más profundos de nuestra naturaleza.

> Para que podamos escuchar cómo el Uno/Único divino dice en nosotros: *Yo soy*. El contemplativo descubre que el secreto de nuestra identidad está oculto y se revela en el amor y la misericordia de Dios […] En este súbito despertar llegamos a constatar que toda la realidad está inmersa en el sentido, grávida de la gloria de la divinidad. Más íntimamente, descubrimos que el amor es nuestra auténtica naturaleza, nuestro verdadero destino, una revolución personal que activa "una cierta forma muy especial de estar vivos". Es para esta auto-trascendencia y comunión para lo que existimos, haciéndonos semejantes al Uno/Único cuya imagen somos: centros difusores de un amor reconciliador que extiende el ámbito de la misericordia y la solicitud a la tierra entera. Esta semejanza nos convierte en hacedores de la paz, constructores de justicia, guardianes celosos de la creación y testigos de la riqueza que suponen el aliento y el latido de cada familiar y cada amigo, en un mundo enloquecido a causa del dinero, el poder y los bienes materiales.[13]

Merton quiere dejar luz y claridad para la vida espiritual, sobre todo para la vida moderna. Está interesado en la relación de la persona con la organización social, como problema importante del siglo XX, como punto donde se dan los problemas éticos, sin poder visualizarlos ahí. Encuentra que el individualismo moderno los desliga de lo social.

Observa que, de seguir el camino de las personas junto al conformismo y la pasividad, esto provocará *un desastre cósmico*. Advierte este cambio como una renuncia de las personas a pensar por ellos mismos, lo cual percibe al salir del monasterio. Señala que lo que pasa por el pensamiento de las personas en este tiempo es un producto fabricado en serie, sometiéndonos al proceso de ser informados, como si estuviéramos conectados a un interruptor, esperando que piensen por nosotros. Para nosotros, en el mundo contemporáneo, es parte de la vida estar conectados a cualquier aparato de comunicación que nos remita a la información global, buena o mala, como si ésta fuera la verdad pura. Caemos así en el dominio y poder que ejerce en nuestro pensamiento la informática.

[13] T. Merton, *El libro de las horas.*

Merton hace un llamado al despertar de la conciencia humana desde su existencia, y desde ésta estamos llamados a autotrascender con el Uno/Único. Su propuesta contemplativa y antropológica convoca a la comunión, por ser la que despierta la conciencia humana.

Junto con el deseo antropológico de trascendencia, innato en todo ser humano, promueve la experiencia de la oración contemplativa para el despertar de la conciencia intersubjetiva; pero igualmente en relación con la fuente originaria, donación y gracia. En otras palabras, el deseo del ser humano de trascendencia permite descubrir la identidad humana interior, que surge de la unidad con el misterio, despertando, al mismo tiempo, la relación social de unidad, compasión y caridad.

Por otra parte, todo esto despertó un interés por la persona, dejando siempre claro que el individualismo es el atomismo social que nos ha llevado a la inercia, la pasividad y la decadencia espiritual. Es el que ha llevado al ideal aparente de nuestra sociedad occidental. En suma, advierte que dicho individualismo nos mantiene en una fachada moral y pseudoespiritual, lo que es una irresponsabilidad, una huida de responsabilidades, *una huida de la obligación de amar*. Esta obligación de amar sólo puede entenderse de quien se encuentra en el dinamismo que emerge en el amor como origen y como destino y trascendencia del ser humano.[14]

De este modo, invita a la reflexión del papel fundamental del amor de Dios y su gracia, el lugar de la creación, el dinamismo amoroso entre los seres humanos, el cual puede ocultarse en la postura individual del hombre y la mujer modernos, tan enraizado en buscar la funcionalidad de su entorno. Para Merton, ese individualismo provoca un enfoque en el progreso económico que lo distancia de su prójimo.

A la luz de su conciencia, él quiere despertar su antropología de la persona intersubjetiva social, en relación-amor y la claridad sobre su visión de la necesidad del mundo. Propone la vocación de la persona como proceso de construcción, en el cual la vía de su soledad es la condición para un encuentro válido con otras personas. Además, para entrar en una cooperación inteligente y para que se dé la comunión en el amor *Ser oración*, es entrar en comunión con la dinámica amorosa de Dios, desde la unidad con su amor gratuito, que impulsa y genera la Vida amorosa en el mundo, desde dentro, con lo cual se hace crecer la estructura de una sociedad viva, fértil y genuinamente humana.

Merton manifiesta el error que existe con el manejo del humanismo en la cultura occidental que ensalza al ser humano en sí mismo, con lo cual provoca un individualismo económico y una sociedad tecnológica, convirtiendo al humanismo en una peligrosa fantasía. Por otro lado, sostiene que,

[14] T. Merton, *Humanismo cristiano, cuestiones disputadas,* Barcelona, Kairos, 2001.

para encontrar el alma humana, debemos buscarla en nuestra soledad y viviendo con nosotros mismos, por medio del encuentro con la imagen de Dios. También amar al prójimo nos hace ser portadores del encuentro con la imagen de Dios, de la libertad y la capacidad de amarlo. Esto es lo que él llama un verdadero humanismo.[15]

Escribe desde su perspectiva del verdadero personalismo y humanismo cristiano, donde se encuentra el fundamento de *Ser oración* y de la vida contemplativa. Propone encaminarse en el movimiento de liberación, de adquirir una perspectiva nueva y superior, por medio del desapego, dejando que los deseos y las ilusiones humanas den paso a la intuición concreta de la providencia y la misericordia. Éstas, para Merton, actúan en la constitución natural del ser humano, creado a imagen de Dios y destinado por la misericordia divina, a la participación en la vida y la luz de Dios, en su libertad y su amor. "La vocación del ser humano es vivir libre y espiritualmente como hijo de Dios en Cristo y a través de Cristo, y movido por su Espíritu, trabajar por el establecimiento de ese *Reino de Dios* que es la unidad de todos los hombres en paz, creatividad y amor".[16] El establecimiento del reino, desde el interior humano, desde *Ser oración,* que busca la unidad, y así al profundizar en nuestra propia comprensión, libertad, integridad y capacidad de amar, podremos darlo a los demás.

Describe cómo ha cambiado la vida contemplativa de nuestro tiempo y que, por su ausencia o pequeña presencia, nos deja dentro de una oscuridad a toda la humanidad. A pesar de que parece que Dios está ausente, muerto, nos recuerda que, en esta vacuidad, Dios está presente. Él quiere recobrar el poder y sentido del amor como fuerza creadora, la cual lleva a la realización, a trascenderse y a ser algo superior a él mismo. Para Merton, el ser humano en el mundo cree haber adquirido poder sobre casi todo, pero ha perdido la capacidad de orientar su vida hacia un objetivo espiritual por medio de lo que hace.

Entonces, el amor es la clave de nuestra existencia y de sentido, requiere esfuerzo y donación de sí mismo para pasar al nivel superior y participar en Cristo, por lo que nos plantea que el verdadero amor requiere *Ser oración,* lo que implica tres actividades fundamentales: *1)* el sacrificio como disciplina y desapego, *2)* el trabajo creador en el mundo y para el mundo y *3)* la contemplación. En general, el amor es necesario en el ser humano, puesto que no puede ser sin él, y por medio de éste es como entra en contacto con su esencia más profunda, con sus hermanos y luego con Dios. Este amor llega al ser humano primeramente por Dios, haciéndolo ser humano posibilitado a la plenitud y perfección, que le otorga, además, su

[15] *Idem.*
[16] *Idem.*

dimensión divina. El amor capacita la existencia plenamente humana: ésta es la clave de nuestra relación con Dios, la cual se confirma en la oración.

Escatología: antropología dinámica

Una característica escatológica importante en el pensamiento de Merton surge de su manera de postular la identidad humana, dentro de una dinámica de construcción basada en el dominio del ego y el reencuentro con el prójimo, con lo cual surge una identidad personal y social promovida por el amor de Dios como dispositivo de deseo amoroso, que se trabaja aquí y ahora con la visión de retorno al amor abundante de Dios.

Desde su visión del mundo, descubre una conciencia humana dividida e ignorante de su origen y su destino en Dios, así como de su planteamiento y enseñanza de la oración, por medio del camino contemplativo como lugar de encuentro y unión con nuestro origen y destino de la tradición cristiana, donde Dios es amor. Es así como vemos que no son formas particulares de oración, sino la posibilidad real y la necesidad vital de *Ser oración,* en y para el mundo. Ésta es para mí su gran relevancia, por ser su propuesta para las personas tanto del siglo xx, como del actual. F. R. de Pascual afirma: "La voz de Merton no es sólo vigente, sino urgente, como pone de manifiesto sus escritos en torno al misticismo, al diálogo interconfesional y a la paz".[17]

También en su expresión artística, pide detenerse a reflexionar sobre lo que vemos y escuchamos; puesto que, para él, no nos permitimos atravesar el espejismo abyecto de la publicidad, de la cháchara tecnológica y la pseudocomunidad. Así, queda como objetivo alcanzar el resplandor interior del ser y la conciencia del paraíso que se encuentra en el interior de todos y cada uno de nosotros.

En este despertar provocado por el *Ser oración,* o trabajo de la oración contemplativa es donde Merton pone su esperanza, pues por la fuerza de ésta constata que toda la realidad se encuentra inmersa en la divinidad. Lo anterior permite descubrir que la naturaleza y nuestro verdadero destino activan una forma muy especial de estar vivos. A partir de dicha autotrascendencia y comunión estamos invitados a ser centros difusores de amor, hacedores de paz, constructores de justicia, guardianes de la creación.[18]

En el imaginario espiritual y simbólico de Merton se plantean tanto la continuidad, como el cambio. Esto se percibe en su inmersión en los escritos de los padres de la Iglesia y de los padres monásticos, como en la tradición mística de su propia formación cristiana, lo cual lo pone a la luz de la experiencia. En todos sus escritos vemos la influencia de los padres de

[17] T. Merton, *Escritos esenciales*, p. 31.
[18] T. Merton, *El libro de las horas*.

la Iglesia, quienes ansiaban curar la idea griega de dualidad cielo-tierra, buscando la unidad y armonía. En ellos vemos una mística unitiva. A los místicos les importa que el ser humano viva la experiencia de unidad interior.

De este modo, observamos en su teología, la escatología cristiana que trabaja en busca del regreso al origen para desde ahí potenciar al sujeto, partiendo de sus luchas por encontrarse a sí mismo y por realizar su propia humanidad en Cristo, descubriendo el misterio de su interioridad en el Espíritu. Merton plantea como núcleo unificador de las dos dimensiones, tanto la divina, como la humana, a la persona de Cristo, quedando así abrazada toda la humanidad. Esta entrega a Cristo se da como respuesta fiel a la íntima vocación solitaria y comunitaria por medio de cultivar el corazón humano.[19]

Cultivar el corazón humano se refiere a la importancia de transitar en el centro de la totalidad interior del ser humano, como el lugar donde se encuentra la raíz más profunda de sus acciones. Es decir, donde se localiza su situación total, donde se descubre la pureza del corazón, tan descrita por los místicos. Asimismo, insiste en que, para encontrar el verdadero valor, debemos voltear a nuestro interior, lo que se logra con el silencio, el desapego; es decir, con la oración contemplativa. "No nos hacemos plenamente humanos hasta que nos damos nosotros mismos, unos a otros, en el amor […] El amor es nuestro destino. Nunca seremos plenamente reales, auténticos hasta que hayamos 'caído' en el amor […] con otro ser humano o con Dios".[20] En consecuencia, nuestra actitud ante la vida será actitud frente al amor.

Para Merton, la necesidad más importante en el mundo cristiano es esta verdad interior alimentada por el Espíritu de contemplación: la alabanza y el amor de Dios, el deseo de la venida de Cristo; la sed de la manifestación de la gloria de Dios, su verdad, su justicia, su Reino en el mundo. Todas éstas son aspiraciones del corazón cristiano, característicamente contemplativas y escatológicas.

Él expresa que es claro el camino escatológico, así como el dinamismo amoroso de Dios, que funge como dispositivo de origen y destino, además de formar parte en el proceso humano de vida. El poder del amor divino recorre un permanente movimiento esencial en el ser y se convierte en su fin último.

Comenzando con una mística contemplativa, experiencial y madurando a la mística de convergencia

La forma de experiencia de fe en Thomas Merton es su mística contemplativa de *Ser oración* que se encuentra en la persona espiritual, donde se pro-

---

[19] F. Beltrán Llavador, *op. cit.*, p. 216.
[20] T. Merton, *Amar y vivir…*, p. 42.

porciona una experiencia de conjunto en y para el mundo. Como podemos ver en su trayectoria, su teología mística es principalmente contemplativa experiencial, con una antropología de relación con la gratuidad, impulsada por la oración contemplativa desde el silencio interior, el desapego y la soledad, convocando a un personalismo y humanismo cristiano que trasciende.

En su madurez espiritual, en procurar un lugar a la mística en la acción humana, desde la teología de experiencia, dentro de personas en el *Ser oración*, desapegada de las cosas y de sí mismas, entregadas al prójimo, en humanidad verdadera, a fin de llegar a una relación profunda con Cristo, es donde se funden la comunión con Dios y la plenitud de servicio al mundo. A través de sus estudios, nos deja ver el camino de la mística en otras tradiciones como dialogante con la mística cristiana. En este transcurso, Merton va encontrando el paralelismo y la intervención de las diferentes místicas en otras culturas, en las cuales encuentra el mismo dinamismo que conlleva al *Ser oración*. En ello percibimos la gran relevancia de la unión con el Misterio, gracias a la oración contemplativa, como proceso que posibilita un cambio de consciencia, que permite la transformación en la praxis. Esta práctica desvela la mirada compasiva y ética que propicia la evolución de la mirada del mundo.

Dentro de su incansable búsqueda del misticismo y la oración contemplativa, a Merton lo llama una mística de convergencia que exige una piedra angular humana y divina sobre la cual construir la estructura del ser humano. Entre tanto, busca en las grandes tradiciones contemplativas de oriente y occidente las coincidencias no tanto en sus métodos o disciplinas espirituales, sino en su manera de considerar que el ser humano puede modificar radicalmente su vida y alcanzar un sentido mayor, una integración más perfecta, un desempeño más completo y una mayor libertad de espíritu.

Por ejemplo, descubre que coinciden en que el interés más elevado se encuentra más allá de la ambición, en la renuncia a ese yo que procura engrandecerse. Y observa cómo coinciden en que cierta purificación de la voluntad y de la inteligencia puede abrir el espíritu humano hacia un entendimiento más elevado e iluminado del significado y el propósito de la vida, o de la verdadera naturaleza del ser. Es, por así decirlo, una ontología concreta y vivida, que se explica con los actos que emanan de cierta conciencia y de su discernimiento. En sus escritos descubre cómo desde diferentes tradiciones concibieron el significado y método del camino que conduce a los más elevados niveles del discernimiento metafísico o religioso.[21]

[21] T. Merton, *Humanismo cristiano…*

Respecto del punto de vista teilhardiano,[22] observa que el cristiano en sí es el fruto de la evolución y que desde su comienzo el mundo ha estado convergiendo con el señor de la historia, como un centro personal de realización y significado. De la misma forma, en referencia al zen, dice que el ser humano no transforma su ser en un puro vacío, sino que ve al vacío en sí como una fuente permanente de dinamismo creativo en los fenómenos que aparecen ante nosotros y constituyen el mundo que nos rodea.[23]

Ser oración desde su mística

Oración contemplativa como proceso mistagógico que despierta la actitud teologal y la dinámica de compasión y unión con el mundo

La oración contemplativa es para él un mensaje de renovación, de encuentro de camino, con profundidad, hacia la orientación contemplativa de una vida entera de oración. Su propósito es revitalizar los sentidos más profundos de la oración para restablecer el sentido de la imagen divina que vive en todo ser humano, resaltando el sentido interior y exterior con la responsabilidad de unos para con otros.

Cuando Merton habla de la oración contemplativa, toma en cuenta a quienes tuvieron influencia en él, como los padres y madres del desierto y san Agustín. Por ejemplo, hace referencia a William Blake con su frase, clave de la grandeza humana: "Hemos sido colocados en la tierra para vivir en ella durante un breve periodo de tiempo. Así podemos aprender a asimilar 'los rayos luminosos del amor'".[24] No obstante, visualiza el miedo del ser humano de ser transformado, lo que le impide disponerse al encuentro del amor, puesto que, para emerger a los niveles más profundos de oración, es necesario este deseo interior, fruto de nuestra pobreza y del vacío, provocado en la oración. De hecho, esta entrega será una práctica que purifica, que humaniza, que hace surgir en nosotros un sentimiento nuevo de finitud en nuestra condición de criaturas.

Propone la oración contemplativa para ser liberados de nuestras complacencias y miedos, cobardías o crisis ante el compromiso, ante las expectativas, para movernos hacia la presencia de Dios, como fuego abrasador. Después, recuerda que es necesario disponerse a la entrada de este camino que nunca acaba. De hecho, señala la necesidad apremiante del don de la

[22] Se denomina *teilhardiano* al movimiento influenciado por Teilhard de Chardin, el cual expresa que existe una comunión con Dios, una comunión con la Tierra y una comunión con Dios por medio de la Tierra.

[23] T. Merton, *Humanismo cristiano…*

[24] T. Merton, *La oración contemplativa,* Madrid, PPC, 1998, p. 155.

gracia teologal, un vacío que llega hasta la verdadera raíz de nuestra naturaleza, donde los límites han sido eliminados. Por último, propone la oración de silencio, para penetrar en el miedo que nos infunde este camino que nunca acaba y cómo debemos luchar por el amor anhelante, sin abandonar la partida, pase lo que pase.

Desde los presupuestos enunciados por Merton, toda oración contemplativa posibilita la presencia en el corazón del ser humano del misterio en el que vivimos, nos movemos y existimos, ejerciendo una relación con los sujetos (influencia de san Agustín). Al mismo tiempo, observa en las religiones la respuesta de esta presencia, suscitada en la humanidad.

Para comprender con mayor claridad la dimensión espiritual de la persona y la trascendencia, invita a todo cristiano a la búsqueda voluntaria de la presencia del Misterio, por medio de una actitud teologal y el ejercicio de la oración contemplativa, la cual busca desbloquear a la persona que vive el apresuramiento de la vida urbana moderna. Propone la necesidad de una vida con cierto silencio interior, además de la disciplina, para sentirnos nosotros mismos y mantener nuestra identidad humana cristiana desde nuestra libertad espiritual.

Afirma que, si oramos en espíritu, no nos apartamos de la vida negando la realidad visible para ver a Dios, porque el Espíritu de Dios ha llenado toda la tierra. La oración no ciega nuestra relación con el mundo, al contrario, nos hace verlo a la luz de Dios. La oración en espíritu y en verdad nos hace entrar en contacto con el amor infinito, esa libertad inescrutable que trabaja tras las complejidades y situaciones intrincadas de la existencia humana.

Merton formula un proceso mistagógico desde el *Ser oración*, como la naturaleza misma de la oración, viviendo la experiencia de la fe, por medio de la oración contemplativa, que además se verá reflejada en la acción humana. Esta experiencia de interioridad del sujeto abierto a la trascendencia que lo habita hace que éste se convierta en la presencia transformadora del Misterio en el mundo. Para él, esto puede llevarse a cabo desde nuestra comprensión de Dios, gratuidad y donación amorosa, como nuestro origen y destino. Recomienda para todos la disposición o actitud teologal del Misterio de Cristo que el *Ser oración* requiere.

La vida de oración contemplativa lleva al proceso mistagógico, que ayuda a despertar, en la experiencia de una presencia con la que él ya está agraciado, al vivificar la mística, recobrando la experiencia fundante, la cual es el amor gratuito de Dios, que se desvela en el interior del ser humano. La mística de Thomas Merton recobra su *Ser oración* como experiencia y fenómeno en el ser humano al retomar el camino a la contemplación como movimiento dinamizante que permite la plenitud y vida, donde el maestro de todos, Jesús, es quien habita en nosotros, el Espíritu permanece en noso-

tros. Para esto, tenemos que recobrar la contemplación y vivir en contemplación, lo que para él es el *Ser oración*; es decir, ser con Dios.

El objeto es alcanzar el resplandor interior del ser y la conciencia del paraíso que se encuentra en el interior de todos nosotros. Este despertar provocado por el *Ser oración* es donde contempla su esperanza. Queda claro para Merton que este paso de la conciencia humana siendo oración no finaliza hasta la muerte, pero que es indispensable para la plenitud de vida.

Ser oración, ontología del encuentro con la gratuidad y gracia

Las referencias de Merton al misticismo apofático[25] se encuentran en varias de sus obras a lo largo de su vida monástica; algunas de ellas son el *Ascenso a la verdad* y *La experiencia interior*. En toda su obra encontramos la fuerza de su experiencia de existencia en el *Ser oración,* convocando así a la unidad con Dios, como relación de encuentro originario de sentido, movimiento vivificante y humanizador en y para el mundo, uniendo así el misticismo apofático con el catafático.[26]

Llegamos a asumir por completo que sus escritos constituyen una forma lícita de plegaria, un modo muy íntimo de comunicación personal y de comunión universal y una opción libre más que una estricta expresión de obediencia. El *Ser oración* es para él una experiencia viva de Dios en comunión, a partir del encuentro amoroso desde la gratuidad, comunión con el misterio que libera a la persona para el encuentro con Dios y le permite entrar a la dinámica amorosa de unión y compasión en el mundo.

Descubre esta experiencia de *Ser oración* como un fenómeno común en el ser humano, necesario en la contemporaneidad confusa. Por tanto, propone la recuperación del misterio en el *Ser oración*, en un mundo dominado por la racionalidad y la técnica. Ante la postura del ser humano moderno, los diversos escritos de Merton trazan un puente entre la vida catafática y la apofática. Es decir, que va desde la nada a la unidad acontecida en el mundo, dejando una apertura universal a la vida mística.

El peligro de la objetivación de la oración

El carácter de la oración en el cristianismo deja ver cierta confusión, porque lo que llamamos *oración* asume formas variadas de comprensión, por la fun-

[25] Éste enfatiza la diferencia de lo esencial entre las relaciones del Creador y lo creado. Por lo tanto, Dios sólo es alcanzable por medio de la negación del "yo", del olvido, del vaciar todo.

[26] Éste enfatiza lo similar entre el Creador y lo creado. Se recomienda utilizar el concepto de "Dios está en todas partes". Utiliza el símbolo y la imagen como un método para contemplar a Dios.

cionalidad a la que remite, hecho que desvirtúa su carácter al objetivarla y lleva a olvidar, con frecuencia, la riqueza y su papel existencial en el ser humano.

Esta postura de la oración surge de la experiencia; éste el aspecto de vida cristiana: ser una gran oración (tomado de *Orígenes*), no lo acostumbrado, que es sólo que la oración se viva como una parte de ella misma, lo cual, por su carencia de experiencia, la ha puesto en crisis.

Al mismo tiempo, podemos hablar de los momentos de cada persona y de los obstáculos y errores que se cometen desde la oración; por ejemplo, una falsa interioridad y el ego empantanado de aquellos que no quieren mirar a otro lado, lo que hace evidente un camino de voluntad a la gracia para no perderse ahí.

> Porque si usted imagina al solitario como *uno* que se ha aislado numéricamente a sí mismo para separarse de los *muchos otros*, que se ha limitado a salir de la multitud para colgar su número individual en una roca del desierto, y allí recibir mensajes que se le niegan a la mayoría, lo que tendrá será una soledad demoniaca, Esto es un solipsismo, no la soledad. Es la falsa unidad de la separación en la cual el individuo se desmarca a sí mismo como su propio número, y se afirma a sí mismo. Consecuentemente, ya hace tiempo que no tiene un pensamiento para sí mismo. ¿Qué es ese sentimiento, ese suelo, esa unidad? Es Amor. La paradoja de la soledad es que su verdadero fundamento es el amor universal; y la verdadera soledad es la invisible unidad del amor para la cual no hay número.[27]

Para Merton, la religión tiende a perder su fuerza interior y su verdad sobrenatural cuando pierde el fervor de la contemplación, que la convierte realmente en vida. La oración de petición tiene sentido cuando se da con el espíritu de la contemplación.

La oración debe penetrar en todos los niveles de nuestra vida, para que nos espiritualice y nos dé una orientación divina. Enfatiza que a la oración se le aleja de Dios cuando se le manipula desde un grupo fanático, partiendo de un Dios imaginario, por lo cual se convierte en fachada de codicia e injusticia, autosuficiencia y violencia. La cura es restaurar la pureza de fe y autenticidad del amor cristiano, lo cual significa restauración de la oración contemplativa. Con el valor de la contemplación en la acción, se eleva a la caridad pura y se llena del espíritu de la contemplación.

En ese nivel, la acción y la contemplación se funden en una sola entidad por el amor de Dios y de nuestros hermanos en Cristo. Pero el problema es si la oración no es en sí misma profunda, poderosa, pura y llena siempre del espíritu de la contemplación. La acción cristiana sola no puede

[27] T. Merton, *Amar y vivir…*, p. 27.

alcanzar este elevado nivel. Sin espíritu de contemplación en todo nuestro culto, la liturgia no alimentará un apostolado realmente cristiano, basado en el amor de Cristo y llevado a cabo por el poder del Espíritu (*Pneuma).*

Sin la contemplación y la oración interior, la Iglesia no puede cumplir su misión de transformar y salvar al ser humano. Al mismo tiempo, será reducida a ser servidora de los poderes cínicos y mundanos, por mucho que protesten sus fieles de que están trabajando por el Reino de Dios. Sin aspiraciones contemplativas, sin un total amor a Dios y una sed que acompañe a la verdad, la religión tiende a convertirse en opio.

Trabajar y orar fue el modo utilizado por los padres y las madres del desierto para llegar a la oración continua. Combinando las obligaciones con la oración: es ésta la contribución del *Ser oración* lo que lo lleva al mundo. La interpretación de *Orígenes* sobre nuestra oración reprocha que sólo acostumbramos a destinar una parte de nuestra vida a la oración.

La oración y la meditación tienen que desempeñar un papel importante: abrir nuevas vías y nuevos horizontes. Si nuestra oración es la expresión de un deseo, profundo e inspirado por la gracia, de lograr algo nuevo en la vida (y no sólo una adhesión ciega a lo que siempre hemos conocido y nos parece "seguro"), Dios actuará en nosotros y a través de nosotros para renovar a la Iglesia, preparando, en oración, lo que aún no podemos imaginar ni comprender. De esta manera, nuestra oración y nuestra fe de hoy se orientarán hacia el futuro, que quizá no lleguemos nunca a ver totalmente realizado en la tierra.[28]

Conclusión

Hoy en día, más que nunca, con todas las confrontaciones que como sociedad estamos padeciendo, las lecciones de Thomas Merton se hacen sorprendentemente vigentes y actuales. El mundo colapsado en lo social deja escapar un grito de alarma que nadie escucha. Es un llamado de auxilio que muy pocos interpretan y analizan. Cuando Merton escuchó este grito, inició una búsqueda profunda para revertir esa tendencia destructiva desde el más originario acto de amor hacia Dios. De ahí que su postulado más importante, *Ser oración*, establece la necesidad de dejarse conformar por Dios y vivir en unidad con Él; es decir, autotrascender. Su propuesta de oración contemplativa sirve como medio relevante de acercamiento con el misterio, que converge en la compasión, unión y caridad. Esta oración continua forma parte de la identidad humana.

Merton destaca que vivimos desde una identidad fragmentada, que afecta al ser humano. Por lo mismo, eleva su voz para recuperar la identidad

[28] F. Beltrán Llavador, *op. cit.*

de *Ser oración*, puesto que la fe en Dios es la certeza de que, desde nuestro origen, a lo largo de la vida estamos en Él y vamos a Él. Este acogimiento de su amor universal es y será eterno, y hace una llamada a la contemplación, a la compasión y a la unidad.

Cabe mencionar que el ser humano contemporáneo ha dejado a un lado la vida de alabanza, de manera que ha provocado un gran hueco en su existencia que, aunque trate de ocultarlo, ensombrece su vida. Ante ello, Merton establece que *Ser oración* proporciona plenitud al corazón, pues lo habita Dios. El valor de la oración une la identidad del ser humano con su valor existencial desde el reconocimiento de unión con Dios.

Asimismo, hace un llamado a autotrascender, a potenciar nuestra existencia, recordándonos que la unión con lo Uno/Único es el dispositivo y fundamento de la vida de amor, el camino a la plenitud en el ahora y para siempre. No deja esto para un mañana, sino que lo convierte en una realidad dinámica y que se transforma en dispositivo verdadero en la existencia humana. Esto hace que toda acción humana se transforme en una dinámica de amor, justicia, paz y vida armoniosa tanto hacia la naturaleza, como hacia el prójimo.

También nos recuerda que la vida de la contemplación es uno de los caminos más usados de la Iglesia, sobre todo por sus grandes maestros. Invita a todo cristiano a esta vía, acercando la mística a la vida de todos. A partir de dicha autotrascendencia y comunión, estamos invitados a ser centros difusores de amor, hacedores de paz, constructores de justicia y guardianes de la creación.

Lo más importante para Merton es sumergirse, primero, en el amor. Para ello debemos estar abiertos y deseosos de Dios-amor, tener una actitud de apertura, por lo que nos convoca a un cambio de conciencia y adoptar una disposición mística de unicidad. Es necesario recuperar la primera voluntad en la persona humana que es nuestra tendencia hacia Dios y un acto mucho más profundo que los deseos del ego. Una vez situados ahí, debemos limpiar aquello que bloquea la bondad natural en el corazón de la persona humana. En este camino de *Ser oración*, trascendemos nuestro ego y vivimos con la verdad, con la honestidad y con el amor.

El trabajo de Merton constata que la oración conforma a la persona humana. Es el dispositivo que genera una dinámica desde la profundidad del ser interior hasta su misma identidad y esto potencializa a la persona humana. En suma, *Ser oración* permite existir en plenitud, aprovechando y desarrollando la capacidad y vocación humana de autotrascendencia.

Debemos resaltar que en el terreno de la praxis de los postulados de Merton, hoy en día existen diversos grupos que han registrado un cambio por medio de la meditación-oración contemplativa, con lo cual se recupera no sólo un estado de paz, sino el equilibrio de la persona humana.

Un ejemplo de cambio por medio de la oración contemplativa lo he vivido en lo personal desde mi experiencia en el trabajo educativo. He sido testigo de cómo ha disminuido el *bullying* y aumentado el compañerismo; de cómo han crecido, particularmente, las relaciones basadas en el autocontrol, el respeto, la compasión y el amor. En lo académico, ha sido notoria la atención en clase, al privilegiar una dinámica de armonía y paz, dejando fluir el amor. ¿No es esta experiencia compartida de amor, de la vida en la gratuidad, la vida de todo cristiano?

Otro ejemplo de cambio son los grupos de personas oprimidas por la violencia, que por medio de la meditación-oración contemplativa han logrado encontrar un camino resiliente de vida. Es el caso del trabajo de Francisco de Roux, S. J., con una hora de silencio diaria, en pequeñas comunidades de Colombia.[29]

Todo esto hace evidente la necesidad de una mística que alimente la vida de los hombres y mujeres de nuestro tiempo. Para ello, no tenemos que alejarnos y vivir en un monasterio o huir del mundo. Podemos ser místicos en lo cotidiano, inmersos en la trascendencia de *Ser oración*. Como lo expresó Simone Weil, "la atención absolutamente pura y sin mezcla es oración." Para concluir, me gustaría citar la siguiente frase de Tomas Merton: "Si quieres saber quién soy, no me preguntes dónde vivo, o lo que me gusta comer o cómo me peino, pregúntame más bien por lo que vivo, detalladamente, y pregúntame si lo que pienso es dedicarme a vivir plenamente aquello para lo que quiero vivir".[30]

---

[29] Francisco de Roux Rengifo fundó y dirigió el *Programa de Desarrollo y Paz del Magdalena Medio*, en una zona de conflicto en Colombia, en el que solicitó a cada uno de los integrantes de su equipo que realizara una hora de silencio diaria, fuera o no cristiano. "Día tras día, en medio de las horas de trabajo, tomo personalmente un tiempo para el silencio. Todos y todas podemos tomar este rato al comenzar la mañana o al caer de la tarde para encontrarnos en una hondura que no conoce fondo; donde se acallan las angustias de salud, el estrés del trabajo, las urgencias de la razón, la rabia de la política, el dolor abrumador de la injusticia, las demandas del hogar y la terquedad de las pasiones. Allí encuentran serenidad la verdad innegable de nuestra fragilidad y la perplejidad de nuestras noches del alma; y allí es posible sentir el renacer sorpresivo de la esperanza".

[30] T. Merton, *La montaña de los siete círculos*, Barcelona, Edhasa, 1948, p. 640.

VIRGEN DE XALTOCAN: CARACTERÍSTICAS Y SIGNIFICADO

Anna María Fernández Poncela*

RESUMEN: Este texto es un acercamiento general a la Virgen de los Dolores de Xaltocan, Xochimilco, Ciudad de México; a su origen, historia, aparición y milagros.

Se centra en la caracterización de la imagen y su significado en la contemporaneidad, para las personas, Xochimilco y México. Esto último se realiza por medio del trabajo de campo, especialmente entrevistas aplicadas a un grupo de devotos y representantes de la institución religiosa en el lugar.

Como una primera conclusión es posible afirmar que esta advocación mariana comparte historias y características con otras de la República Mexicana; asimismo, posee una identidad local y barrial concreta.

ABSTRACT: This text is a general approach to the Virgen de los Dolores de Xaltocan, Xochimilco, Mexico City, issues such as origin, history, appearance and miracles.

In particular, it focuses on the characterization of the image and the meaning of it in contemporary times, for people, Xochimilco and Mexico. The latter is done through fieldwork, especially interviews applied to a group of devotees and representatives of the religious institution in place.

As a first conclusion one can say that this Marian devotion shares stories and features with other Mexican Republic and also has a local identity and specific neighborhood.

* Universidad Autónoma Metropolitana, Ciudad de México.

Palabras clave
Virgen de Xaltocan, talla, historia, milagros, características, significado, Xochimilco.

Keywords
Xaltocan virgin, carving, history, miracles, characteristics, meaning, Xochimilco.

Anotación inicial: La Virgen de los Dolores de Xaltocan

La imagen de la Virgen de los Dolores da nombre a la capilla y luego parroquia de Xaltocan, aunque también acontece a la inversa, y es que hay mucha gente que nombra a la Virgen como el barrio que acoge a la parroquia: la Virgen de Xaltocan, considerada, también, la Virgen xochimilca más popular y venerada en el ámbito local, con gran influencia en poblaciones cercanas fuera de la delegación, que acuden a su fiesta. Su relato es similar a las narraciones sobre otras imágenes marianas, no obstante, destaca su identidad local, como decimos y seguiremos viendo a lo largo de estas páginas.

Tras esta sucinta presentación, se expondrán algunas características de la Virgen y el lugar, su historia y geografía, además del milagro original, entre otras cosas.

Etimología y ubicación

Se cree que el nombre *Xaltocan* viene del vocablo *Xaltocan*,[1] que se pronunciaba Xaltocan. *Xal* viene de *xalli*, que quiere decir "arena", y *toca* de *toza*, una especie de roedor —del cual deriva *tuza*—, similar a un topo insectívoro y del cual dicen destroza las sementeras; la *n* final es síncopa de *tlan*, que significa "lugar". Entonces, Xaltocan puede traducirse como "lugar de

[1] Delegación Xochimilco, *La fiesta de Xaltocan nuestra señora de los Dolores*, 2003.

Según refieren Santos Acevedo López de la Cruz y S. Cordero Espinosa, se dice que para imprimir "Xaltozan", lo hacían con c cedilla y, en algún momento, se quedó en la c (*Nuestra señora de los Dolores de Xaltocan. Monografía*, México, Impresor Vargas Rea, 1963). Los autores añaden que se pronuncia aguda y según las reglas ortográficas del español llevaría acento gráfico. Este no se utilizará aquí, aunque algunos textos sí lo hacen, ya que, al parecer, la pronunciación así es una degeneración. Además, se respeta la antigua grafía náhuatl, la cual no tiene tilde. Algunos entrevistados comentan cómo hay gente foránea que la pronuncia grave al desconocer que es aguda, aunque no se suele utilizar el signo de acento gráfico.

arena y tuzas" o "arenal con tuzas".[2] De hecho, hay un jeroglífico donde aparece dicho roedor. Así tenemos: "El significado de Xal = arena; to, zon = toza y can, co = lugar. Lugar de tuzas y arena, o en el arenal de las tuzas".[3]

La iglesia, en concordancia con lo anterior, está sobre un antiguo terreno arenoso de lo que fue la barra que se formó con el arrastre del limo del río de temporal de san Lucas Xochimanca.[4] Hoy se encuentra ubicada en Prolongación División del Norte, casi en el cruce entre Cinco de mayo y Camino a Nativitas, junto a un hospital y próxima a unos viveros y al Centro Deportivo Xochimilco.

El barrio se encuentra en la zona central de la delegación Xochimilco, cerca del centro histórico y de la administración delegacional, ahora alcaldía, entre el barrio de Belén, el de San Lucas, el de san Pedro y el pueblo de Nativitas; limitado por la zona de canales, junto al Hospital Infantil y el Deportivo Xochimilco. Se compone de, aproximadamente, 30 manzanas en un terreno plano. Allí es posible encontrar comercios de diversa índole, el popular mercado de plantas Madreselva, el Centro de Salud y el Club Social y Deportivo Leones, por mencionar algunos.

Geografía y economía

Xaltocan fue un rancho de notable producción agrícola por la fertilidad de sus tierras gracias al limo que bajaba de la sierra del Ajusco por las barrancas y abonaba la tierra. Agradecían a la Virgen de los Dolores los beneficios recibidos en las cosechas: los peones indios ofrecían sus limosnas por la obtención de trabajo y los dueños de recuas de asnos y caballos que por ahí transitaban, también, al ser un lugar de cruce de caminos, justo en el embarcadero del Niño Jesús de Xaltocan, vía de acceso fluvial a la ciudad de México, donde quienes llegaban de Oaxaca o Acapulco con sus productos, hacían la última posta, camino a la capital del virreinato. Su ubicación, por lo tanto, en una época llegó a ser fundamental.[5]

El convento de San Bernardino de Siena cedió tierras para ser administradas por españoles y con la renta que estos pagaban se oficiaban las misas. El maíz, el trigo y el ganado eran sus principales productos. Los sábados el rancho era un centro comercial semanal. La feria anual se llevaba a cabo dos domingos antes del martes de Carnaval, lo que ahora constituye la fiesta de la Virgen de Xaltocan, propiamente dicha. Por otro lado, a las tierras del rancho que fueron donadas al convento se anexaron otras más.

[2] *Idem*.

[3] El apodo de los lugareños es *Tuzos*. Huetzalin, *Xaltocan y sus portadas*, Xochimilco, s. d.

[4] *Idem*.

[5] S. Cordero Espinosa, *Monografía de Xaltocan*, s. d.

En 1831, al revisar los legados de las capellanías y obras pías del rancho de Xaltocan en el Juzgado de Capellanías, se encontró que estaba gravado con 2 mil pesos y tenía otras fincas de los otorgantes. La deuda la solventó Tomás Carrera, quien quedó como dueño absoluto del rancho. Tras la abolición de las capellanías, "el rancho quedó exento del gravamen por parte del convento y como dueño único el licenciado Tomás Carrera, quien por algunos años se dedicó a explotarlo y a mediados de este siglo,[6] por motivos de viaje, ya que regresó a España [...] lo vendió a una sociedad de agricultores del barrio de san Juan Tlatentli, cuyos miembros se dedican a sembrarlo".[7] Algunas partes del rancho se vendieron, mientras que otras se dividieron entre los descendientes de los dueños.

La producción agrícola actual gira en torno a frutas, verduras, plantas de ornato y flores, así como maíz. En cuanto a la producción animal, hay vacas, borregos y gallinas. El comercio también se vincula con plantas, flores y artesanías y con los restaurantes, los cuales se llenan durante fines de semana y días festivos. Por otro lado, los habitantes de Xochimilco, incluso de los pueblos de montaña o de la zona chinampera, cuentan con profesiones de diversa índole ante el decaimiento de la producción agrícola.

Un poco de historia

El nombre *Xaltocan* aparece en la historia de Xochimilco relacionado con la batalla entre mexicas y españoles, en la que tuvo lugar el episodio de la captura de Hernán Cortés y su salvamento.[8]

> La historia de este templo data de los comienzos en que el cristianismo principió a introducirse en los corazones de los habitantes de este asentamiento humano por el año de 1525, cuando llegaron doce misioneros encabezados por fray Martín de Valencia tomando como centro este asentamiento indígena construido alrededor del manantial de Hueycan Shaltozan en donde los frailes construyeron una pequeña ermita la que le dieron el nombre de *El Santo Nombre de Jesús*, templo conocido por los indios como Calyecac, que años más tarde por el fervor religioso y los ritos que se llevaban a cabo en el segundo día del mes de febrero, día de la presentación del Niño Jesús al templo, también adopta el nombre de La Candelaria de Xaltocan.[9]

[6] Se refiere al siglo xx.

[7] S. Cordero Espinosa, *op. cit.,* p. 31.

[8] Hay quien relaciona este suceso con el fervor religioso y la devoción a la virgen del Conquistador. De hecho, en Xochimilco se organiza una cofradía de españoles de Nuestra Señora y san José. *Idem.*

[9] *Ibidem*, p. 32.

Quienes residían en esta pequeña construcción religiosa eran trabajadores del rancho, propiedad, o que había pertenecido, a un cacique de Xochimilco, que se agruparon alrededor del manantial Hueycan —que significa *donde está el grande*—, donde hubo un adoratorio a Cihuacóatl, según parece.[10] También se cree que dicho adoratorio fue destruido con la llegada de los primeros frailes y que sobre él se edificó la ermita franciscana dedicada a Jesús.

Se constituyó un rancho; además de:

> Una pequeña capilla dentro del casco del edificio que se encontraba a la vera del camino de Cuernavaca; por otra parte, como vimos en la historia del santuario, a fines del siglo XVI y en una crujía del templo de san Bernardino de Siena y con los medios económicos aportados por los miembros de las cofradías de Nuestra Señora y san José, construyeron un retablo plateresco, similar al que se construyó en el ábside del mismo, que fue donde se sostuvieron los oficios religiosos y creció la fe a la Virgen, a la vez que efectuaban procesiones periódicas al rancho, especialmente en época de Cuaresma [...] por el aumento de los feligreses, la importancia que cobró el rancho a principios del siglo XVIII y la implantación de la advocación de Nuestra Señora de los Dolores por los Jesuitas. Se planea la construcción de la capilla; se escogió un sitio estratégico de Xochimilco para edificarla, que fue el cruce de caminos que la costumbre había marcado de Cuautla y Cuerna junto al manantial del Niño Jesús Calyecac, que pertenecía al rancho de Xaltocan en el Hueycan [...] posesión española.[11]
>
> Tenemos conocimientos fidedignos de que existió uno[12] a Cihuacóatl y otro a Xiutecúhtli, la primera patrona de Xochimilco y dios del fuego el segundo, a los que se les ofrecían ofrendas de peces, abundantes en los manantiales de Zacatlalitemian, Quetzalapan y Hueycan; existen datos de que también había un adoratorio dedicado a Xochiquetzali, diosa de las flores y de la primavera y huellas de que estos adoratorios estuvieron situados en los terrenos pertenecientes al rancho; la verdad es que se erigió el cristiano con las características descritas, rodeado de contrafuertes y aprovechando los materiales de construcción de los antiguos adoratorios; todavía existen elementos de arquitectura prehispánicas en el exterior.[13]

[10] *Ibidem*, pp. 12-13.

[11] *Ibidem,* p. 41.

[12] Se refiere a adoratorios indígenas en la época prehispánica.

[13] S. Cordero Espinosa, *op. cit.,* p. 42. También se dice que en dicho lugar existía un adoratorio dedicado a Chantico, diosa del hogar xochimilca. Rodolfo Cordero López, *El Niñopa. Creación costumbrista de Xochimilco*, México, Edamex, 1996, p. 17.

Se cuenta que hacia 1629 llegó al lugar un español, Gregorio Escandón Galicia, quien se hizo cargo de los terrenos de la estancia y se llevó la imagen de la Virgen, pero al regresar a su país, la dejó en una capilla que mandó construir.

En resumen, durante la época colonial, Xaltocan fue un rancho perteneciente a caciques xochimilcas, que fue donado a la parroquia de san Bernardino de Siena como capellanía. Con la secularización quedó en manos de hacendados y se vendió, transformándose en barrio. Antes de la edificación de la iglesia actual —de cruz latina—, había una pequeña construcción dedicada a Jesús, luego a la Candelaria y posteriormente a la Virgen de los Dolores, edificio ya de 1751, según se data en el retablo (delegación Xochimilco 2003). La advocación cambió en el siglo XVIII, como se expondrá a continuación.

Al parecer, el antiguo *calpulli* o barrio tuvo una suerte de sub-barrio, *La Candelaria de Xaltoca*, que desapareció o fusionó con el resto del barrio, supuestamente, en 1579, fecha de la epidemia de "huey cocoliztli" o "cólera morbus"—viruela— que diezmó a toda la población del Valle de México.[14]

Por otro lado, como suele ocurrir con la tradicional aparición de imágenes marianas asociada a los milagros de éstas, se trata, o se trataba en su época, de un cruce de caminos. Además, había una feria comercial anual y el templo se erigió sobre un adoratorio prehispánico. Algunos consideran que el mercado o tianguis colonial que se realizaba en la zona era el más antiguo en la Nueva España. Cabe destacar que las apariciones o milagros muchas veces tienen que ver con la ubicación geográfica y la realización de una feria o mercado previa en el lugar, como es, al parecer, el caso. Su objetivo era popularizar el lugar, delimitar la geografía, cohesionar un grupo social, legitimar ante el resto su existencia con nombre propio, sentirse amparados y protegidos, entre otras cosas.

Relato del milagro

A continuación, una larga transcripción que narra la aparición de la Virgen y el milagro. Como acontece con este tipo de relatos, hay variación en las versiones, datos e información, con ambigüedades y contradicciones y un halo de misterio como todo aquello que se precie de ser leyenda.

> Hacia la segunda mitad del siglo XVIII (1750-1800),[15] una viejecita llamada María Juana Xochpan, vecina del antiguo Calpulli de Xaltocan, vivía en el

[14] Delegación Xochimilco, *Xaltocan*, s. d.

[15] Según documentos sobre propiedades de haciendas y ranchos en Xochimilco en el siglo XVIII, el Rancho de nuestra señora de los Dolores Xaltocan era propiedad, en ese

mesón construido en el Rancho del mismo nombre, que era propiedad del señor Anacleto Enaurízares, quien al morir dejó todos sus bienes de fortuna a dicha señora que era su ama de llaves; pues el antiguo dueño de dicho Rancho no tuvo descendientes. Es bien sabido que, en aquellos tiempos, los arrieros y viandantes hacían sus postas para reposar, o simplemente para cambiar de cabalgaduras por otras de repuesto.

Dicha viejecita era la encargada del mesón, y entre los trebejes inútiles, conservaba una antigua escultura de la Santísima Virgen de los Dolores, de las que habían sido construidas en los talleres del convento de Xochimilco desde los albores de la época colonial, por los artífices indígenas que fabricaron miles de esculturas de santos, de las que hasta en la actualidad se veneran en muchos templos de la comarca, en los de la capital de la República, y hasta en España; pues muchas fueron mandadas desde aquí, como testimonio del rendimiento de las escuelas de Artes y Oficios.

Dos domingos antes del Carnaval, dicha viejecita, después de haber visto a sus familiares marchar a las diferentes labores especiales del mesón y del campo con sus aperos de labranza, tuvo necesidad de encaminarse al mercado o *tianguiz* [*sic*] a comprar bastimentos para atender a sus huéspedes y familiares. Mas, antes de salir rumbo al mercado, encerró una guajolota, o *totolin* debajo de un cesto, hecho con carrizos de la laguna, que había sido regalado a la capilla del Rancho, cuando la Santísima Virgen era venerada con devoción, en agradecimiento de haber sanado a una señora de un parto difícil, quien lo llevó como presente, lleno de aromáticas flores. Dicha viejecita, usó el cesto tapando su guajolota para que aovara, evitando así que escapara volteando el cesto, poniendo encima del *chiquihuite*[16] la escultura de la Santísima Virgen. Cuando regresó del *tianguiz* [*sic*] con sus bastimentos para la comida, encontró, con verdadera sorpresa, que su casa estaba transformada en una especie de iglesia, donde estaba un altar. En el altar se apreciaba la escultura de Nuestra Señora de los Dolores —hacía pocos años que el padre Benedicto XIII la había instituido y extendido a la Iglesia Universal— en medio de flores exquisitas, ceras que desprendían luminosas llamas y aromada su morada con un agradable perfume de incienso: ¡era que la vieja escultura de la santa Señora se había 'renovado', remozada por manos divinas![17]

Ante el portento milagroso, se dice que mucha gente se congregó a dar fe de lo acontecido y decidió edificar un templo en el lugar con objeto de

entonces, de don Manuel de Morales. Juan Manuel Pérez Zevallos, *Xochimilco ayer I,* México, Delegación Xochimilco, Gobierno de la Ciudad de México/Instituto Mora, 2003, p.50.

[16] De ahí que dicen que a los habitantes del lugar en algún momento les llamaron *los chiquihuiteros.*

[17] Santos Acevedo López de la Cruz y S. Cordero Espinosa, *op. cit.*, pp. 5-6.

albergar la imagen de la Virgen. Se consideró, como sucede en estos casos, que el movimiento espectacular de la imagen significaba que ésta quería situarse en dicho lugar y precisaba de una iglesia para que se le rindiera culto. La construcción tuvo lugar en un terreno cedido por el marido de una señora aquejada de viruela que sanó milagrosamente al haber invocado a la imagen de la Virgen, hacia 1579, según se cuenta. En esta fecha, la epidemia fue grave.

Se añade, también, que a partir de este momento se daba un trocito de carrizo del cesto a las personas que acudían al lugar en busca de consuelo y auxilio, o en agradecimiento de un favor recibido, pero ante tanto devoto, pronto el cesto desapareció. Éste conservaba cual reliquia de la misma Virgen, donde los fieles dejaban como testimonio del milagro concedido, un exvoto o retablo. Hoy, la Virgen sigue curando y protegiendo a su gente.[18]

Se trata de la versión oficial, más propagada y conocida del milagro que supuestamente aconteció y marcó el inicio del culto devoción a la Virgen de los Dolores de Xaltocan. Su fama aumentó y actualmente se realizan oficios religiosos semanales y procesiones en Cuaresma entre san Bernardino y Xaltocan. Antes se recibían ofrendas y los indios ofrecían el bastón de mando a los dueños del rancho, quienes les ofrecían, a su vez, una corrida de toros.[19]

Otra narración sobre el tema nos cuenta que en 1660 una señora que vivía sola, cerca de la iglesia de Xaltocan, al salir a la calle amarraba y encerraba a su pequeña hija porque era muy traviesa. La niña lloraba y gritaba. Y en una ocasión, a su regreso halló la puerta abierta y en medio de la habitación una imagen del tamaño de su hija con las manos en el pecho y una aureola en la cabeza.

La mujer asustada buscó a su pequeña, pero no la encontró, por lo que le mandó a construir un templo a la imagen. También, hay apariciones y milagros que llegan hasta la actualidad, pero los dos anteriores son los primeros y más difundidos relacionados con la historia de Xaltocan y el origen de la advocación mariana en concreto.

Otra versión apunta a la aparición de la Virgen entre resplandores y llantos y la felicidad en la familia de una mujer anciana y bondadosa, quien escuchó voces celestiales que le hablaron de la Virgen y le dijeron que debía adorarla. Una versión más, dice que se encontró en un canasto tejido de vara entre los maizales de un rancho o hacienda de un español y la presencia y descubrimiento se anunció por medio del llanto de una niña. No obstante, otra versión dice que se descubrió entre un montón de piedras,

[18] *Idem*.

[19] S. Cordero Espinosa, *op. cit.*

ya que, había sido arrojada por un hacendado español ante su deterioro, y milagrosamente la imagen se renovó.[20]

Este cronista[21] subraya la relación de la Virgen de los Dolores con la diosa Quiláztli Cihuacóatl, ya que tanto ésta, como la primera, se encarga de conceder lluvias, entre otras cosas. En fin, la leyenda posee sus diferentes explicaciones en cuanto al origen de esta devoción popular y culto católico.

Hay que destacar que tal portento tiene relación o coincide en cuanto a fechas con la consolidación de la orden de los jesuitas en la Nueva España, que engrandece la advocación de Nuestra Señora de los Dolores y que toma en Xochimilco el lugar de la cofradía[22] de Nuestra Señora y san José, que existía en el convento de San Bernardino.

Se congregan varias cuestiones, además de la situación estratégica en cuanto a comunicaciones del lugar donde hoy se encuentra el templo de Xaltocan, como el auge y el fervor por la Virgen, así como que san Bernardino estaba lleno de fieles; por lo que, se planeó la construcción de la nueva capilla, en fechas de la renovación de la imagen.

Concretamente, la advocación a la Virgen de los Dolores fue instituida por los Jesuitas en 1620. En ese momento, se funda una capilla con una congregación religiosa de españoles a los alrededores del rancho Xaltocan, cuando se invitaron a los barrios de indios, dos domingos antes del Miércoles de Ceniza para asistir a la capilla,[23] días de la antigua feria comercial anual y de la actual festividad del barrio en honor a la Virgen; si bien ya había una construcción e imagen de la Virgen anterior y será un siglo después cuando se fecha el milagro, según la versión más popular.

Las capellanías en época colonial

Las capellanías fueron organizaciones regidas por el derecho canónico con el objetivo de propiciar financiamiento para el culto y oficios religiosos en las iglesias. Los caciques y nobles indígenas las fundaban y daban vida.

Las capellanías también tienen importancia en la vida de Xaltocan.

> La primera de estas la del cacique don Martín Cortés Zerón de Alvarado, nieto del último tecúhtli xochimilca Apochquiyáutzin que al bautizarse toma

[20] Rodolfo Cordero López, *op. cit.*

[21] A Rodolfo Cordero López —cronista de Xochimilco—, recientemente fallecido, le agradezco las conversaciones y entrevistas que mantuvimos, así como los documentos sobre el tema que me facilitó.

[22] De origen español, las cofradías se fundan en el siglo XVI en la Nueva España. Constituidas por civiles y militares, de carácter religioso o religioso asistencial. Algunas con personajes importantes, otras con gente humilde. Los gremios tenían, también, su cofradía.

[23] Huetzalin, *op. cit.,* s. f.

> el nombre de don Luis Cortés Zerón de Alvarado,[24] ya que sus padrinos fueron Hernán Cortés y Pedro de Alvarado, quienes le heredan sus apellidos y el fraile que encabezó a los doce primeros franciscanos, Martín de Valencia, su nombre. Este tecúhtli es el que inicia la institución de las capellanías en un codilicio firmado el 30 de agosto de 1588, confirmado por uno de sus hijos que heredó su nombre, que fueron los instrumentos que sirvieron para que se constituyera con las feraces tierras de su propiedad el rancho de Xaltocán, la primera capellanía en manos de sus descendientes y luego de sus albaceas, con la obligación de pagar los novenarios, para que con las ganancias de la venta de los productos de las tierras del rancho de Xaltocan, las sufragaran.[25]

Esto tiene que ver con un tipo de cofradías que se fundó en la época de la Nueva España, cuyos ingresos por la producción agrícola era utilizada para el culto a los santos patronos del lugar. Se les ha llamado también *cofradías de indios* y se trata de una estructura que no es hija directa de la evangelización temprana, más bien de una respuesta indígena de organización, cuyo mayordomo indígena dirigía el trabajo en las denominadas *tierras de santos* —pertenecían al santo— y se encargaba de los ingresos, invirtiendo una parte en las ceremonias religiosas.

Los mayordomos tenían prestigio por dicha actividad. Así, los indígenas se reunían para cooperar en el trabajo de la tierra y luego realizaban fiestas en honor al santo, especialmente en aquellos lugares donde no había un sacerdote fijo, como fue el caso, durante un tiempo, en Xaltocan. Los encargados de las capillas eran hombres devotos que la iglesia seleccionaba para encargarse de la evangelización en el lugar, al cual llegaba un cura para la misa y los sacramentos; de esta manera, los mayordomos eran reconocidos por el clero y por el pueblo en su papel de intermediarios y propiciadores de la nueva fe.

Si bien, estos espacios y actividades eran de alguna manera bajo los auspicios de la iglesia que se beneficiaba económicamente por el financiamiento de sus miembros a las actividades litúrgicas, también tuvo lugar una cierta reapropiación por parte de los indígenas. “Por otra parte, a mediados del siglo XVIII, don José de Orozco funda una memoria de misas dedicadas a Nuestra Señora de los Dolores y al señor san José para que se oficiaran todos los lunes del año con un capital de 1 mil 100 pesos... Esta fundación fue transferida a Xaltocan en 1760 con misas todos los sábados días de tianguis

[24] Fue, al parecer, el último gobernante xochimilca, reconocido por Cortés y bautizado el 6 de junio de 1522 con dicho nombre, por ser éste su padrino y luego su encomendero. Gobernó hasta 1553. José Farías Galindo, *Xochimilco*, México, Delegación Política, 1984.

[25] S. Cordero Espinosa, *op. cit.,* pp. 12-13.

en Xochimilco a la Virgen de Nuestra Señora de los Dolores, que administraba el bachiller don José Ruiz Aguilar, vecino de la ciudad de México."[26]

Al parecer, cuando se extraviaban los testamentos que especificaban el funcionamiento de las capellanías, se dejaba de cumplir con lo estipulado, o bien, se transformaron en *mandas* y *mayordomías*. Ya en el siglo XVIII, "después de largas discusiones, se adaptan los oficios religiosos a los nuevos aranceles, aunque ya no como productos de capellanías, sino como pago por los oficios, apegados los precios del nuevo arancel".[27]

Los jesuitas llegaron en 1572, y más de un siglo después introdujeron la devoción a la Virgen de los Dolores, organizándose, como se ha dicho, la cofradía que lleva su nombre en el convento de San Bernardino, siendo traspasada con posterioridad a Xaltocan y tomando el lugar de la cofradía de Nuestra Señora y san José.

"Constituida la cofradía de españoles según las reglas de los jesuitas, se encargó del mantenimiento y administración tanto del rancho, como del templo que se consolida en la primera mitad del siglo XVIII; a la secularización el convento alcanza su máximo esplendor por la elevada producción del rancho como por la feria anual que se celebra".[28] El rancho cambia de dueños y los indios se interesan por la imagen y su devoción parece aumentar. El rancho se va engrandeciendo, y a finales de ese siglo es uno de los más grandes de Xochimilco.

El templo se construye financiado por el rancho, la cofradía y el Convento de san Bernardino, sobre los adoratorios antiguos —a Cihuacóatl y Xiuhtecuhtli, la primera patrona del lugar y el segundo dios del fuego; hay quien dice que el adoratorio era dedicado a la diosa de las flores, Xochiquetzali—, superando la pequeña capilla inicial, edificada al parecer dos siglos atrás.

Su significado hoy

Una vez presentado un resumen histórico y legendario de la Virgen de Dolores de Xaltocan, el texto se centrará en el significado de la misma para los devotos en nuestros días, el personal e íntimo, así como el identitario local y para el país, en general.

Con base en el trabajo de campo realizado, y particularmente las entrevistas aplicadas, se puede decir que la Virgen de los Dolores de Xaltocan representa "una madre", y hay quien considera incluso que es "la madre de todos los xochimilcas". Asimismo, se refieren a ella como "una imagen

[26] *Ibidem*, p. 14.
[27] *Ibidem*, p. 19.
[28] *Ibidem*, p. 37.

hermosísima y sumamente milagrosa". Pero, a continuación, se presentan las transcripciones de algunas entrevistas que de manera amplia, pormenorizada y directa ilustran dicho punto.

Para empezar, la importancia de las celebraciones y festividades en el barrio y alrededores. Al respecto, el párroco Jorge García Llanos resume las festividades más importantes:

> Hay dos. El 15 de septiembre, que es el día de su santo, y dura un día la fiesta. Y en febrero, que es su fiesta patronal. Esa fiesta es siempre movible, porque se celebra o empieza 10 días antes del Miércoles de Ceniza y dura 17 días; entonces es una fiesta grandísima". "Consisten en que hay 40 mayordomías de la Virgen. Todas ellas ubicadas en los barrios, pero también en las distintas asociaciones o agrupaciones que el pueblo tiene; por ejemplo, los planteros, los canoeros, los guías, los del mercado. O sea, todas las agrupaciones se acercan a celebrar a la Virgen, todas. En todas hay mayordomía, fiesta, chinelos, bandas, comida, es un festejo enorme.

Para continuar el significado íntimo y personal de la Virgen para las personas, el cual inevitablemente se entrelaza con el significado social, constituyó otra pregunta de la entrevista, que se presenta en el apartado siguiente.

¿Qué significado tiene para usted?

La madre, fe personal, patrona del barrio o de los xochimilcas; un símbolo y una protección personal y colectiva, así lo expresan según la información recabada en entrevistas sobre el tema, como se muestra a continuación a través de la transcripción de varias de ellas.

- "¿En específico?, es la madre de Dios, un símbolo muy del… muy nuestro, y como… ¿cómo te diré?, pues sí una figura materna, cien por ciento" (Hombre, 26 años. En lo sucesivo, se consignará en forma abreviada: H, 26).
- "¿La Virgen?, pues, es una imagen que en el pueblo de Xaltocan veneramos cada día de sus fiestas" (H, 28).
- "La Virgen que carga con el sufrimiento de las personas, ¿verdad? A la que se le puede entregar los sufrimientos de uno, ¿verdad? Y de esa manera mitiga el dolor de las personas, ¿verdad?" (H, 34).
- "Pues, para mi significa que es una imagen que muchos adoran, como para ellos es como un Dios, nada más" (H, 38).
- "Bueno, la Virgen de Dolores para nosotros es la patrona de aquí del barrio, no del pueblo de Xochimilco, sino del barrio. La Virgen de Dolores es una imagen muy sagrada para nosotros, ¿no?, los xochimilcas, la cual la veneramos año tras año… tiene un día especial que se venera" (H, 45).

• "Bueno, pues la Virgen de Dolores es la madre de Dios, es quien padeció toda la Pasión de Jesucristo y de toda la humanidad y es a quien recurrimos para que nos alivie también de nuestros problemas, de nuestros dolores" (H, 51).
• "Pues una imagen que todo el mundo venera… que veneramos aquí los lugareños del barrio" (H, 51).
• "Para mí, es la fe que tiene uno en ella. Es muy milagrosa para nosotros" (H, 51).
• "De cierta manera, es un símbolo muy representativo de acá de Xochimilco y del barrio de Xaltocan, que significa mucho para el pueblo de Xochimilco, como adoración a la Virgen… a la Virgen María" (H, 52).
• "Es un símbolo de fe. Éste ya viene de tradiciones de nuestros antepasados, que nuestros padres nos dejaron, es una creencia muy respetada" (H, 54).
• "Yo como creyente, significa para mí lo máximo. La madre de Dios, la madre de todos nosotros, y la fe y la confianza en ella" (H, 59).
• "¡Uhh!, la Virgen de Dolores, es para nosotros una cosa excelsa porque, mire, cumplimos hace tres meses 50 años de casados y nos casamos aquí, precisamente. Y aquí volvimos a casarnos hace… en el mes de febrero. Así que, imagínese lo que significa para nosotros la Virgen, muchas cosas. Unas cosas muy entrañables y muy dulce para la familia" (H, 72).
• "Para mí, significa mucho respeto, no sé, impone. Sí tengo fe" (Mujer, 23 años. En lo sucesivo, se consignará de forma abreviada: M, 23).
• "Es lo máximo y nos representa a nosotras como mujeres" (M, 29).
• "Pues es una creencia que tenemos, es la madre de Dios" (M, 44).
• "Pues, no sé… pues lo máximo, ¿no? Mi mamá se llamaba Dolores; entonces, ella fue la que me inculcó la Virgen de Dolores, por eso venimos aquí a Xochimilco" (M, 47).
• "Bueno, en términos generales, podríamos decir que es nuestra madre, no porque sea la Virgen de los Dolores, cualquier Virgen, la de Guadalupe, la del Sagrado Corazón; es una sola, es la madre de Dios y, por lo tanto, es nuestra madre" (M, 59).
• "Para mí es una Virgen que de veras vela por nosotros. Y le pedimos que interceda por nosotros y, pues ésa es mi devoción a la Virgen de los Dolores" (M, 64).
• "Para mí es la madre de todo el mexicano" (M, 67).
• "Pues es la madre de Jesucristo y la madre de todos nosotros, ¿verdad?" (M, 73).
• "Pues aquí, como nosotros somos del barrio, pues es, ahora sí que nuestra madre predilecta, a quien adoramos, ¿no? Es quien nos ha hecho muchos milagros, es muy milagrosa. Aquí en el mes de febrero la fiesta es movible, pero todo, todo el pueblo viene a venerarla. Vienen por barrios, se dividen la semana por barrios, les toca a dos o tres barrios y todos les traen sus flores, sus adornos, sus misas y viene mucha gente. Aquí afuera hay muchos puestos, juegos y todo" (M, 75).

Se prosigue con el significado social, identitario, colectivo, el significado para México y para Xochimilco y el barrio de Xaltocan de forma particular.

¿Qué significado tiene para México y Xochimilco?

Es la devoción que junto al Niñopan es más querida y venerada en Xochimilco; por supuesto, la madre de todos, y de los xochimilcas, especialmente. Es algo muy grande, muy bonito, un apoyo, milagrosa. Con algunas de las características que se reiteran en los relatos sobre su significado para México y Xochimilco, aquí se presenta una selección de entrevistas sobre el tema.

- "Sería una imagen muy… ora sí que ya muy de Xochimilco, o sea, está la Virgen de Guadalupe. Hay diferentes vírgenes, pero la Virgen de Dolores se toma como más del pueblo, más de la región de aquí de Xochimilco" (H, 26).
- "Mira, para México a lo mejor no es tan significativo porque…normalmente se conoce el viernes de Dolores, que es un día antes de Semana Santa y ya, pero para Xochimilco, pues es… yo creo que la madre de todos los xochimilcas. Ya ves que es la fiesta más grande, es a la que más veneran y yo creo que después del Niñopan, sería el santo al que más veneran dentro de Xochimilco" (H, 27).
- "Bueno, para Xochimilco es una de las máximas imágenes, junto con el Niñopan. Que todo el pueblo de Xochimilco venera aquí a la Virgen de los Dolores. La fiesta de Dolores es la segunda más grande que hay aquí en Xochimilco" (H, 28).
- "Pues, según que es la madre de todos los mexicanos… bueno, cualquier Virgen, la Virgen de los Dolores, la Virgen de Guadalupe… hay muchas vírgenes" (H, 38).
- "Bueno, para todo Xochimilco tiene un significado muy grande, porque cuando es, vamos a llamarle su cumpleaños, o su fiesta, todos los xochimilcas se acercan. Aquí Xochimilco está catalogado por barrios, no por colonias; entonces, todos los barrios: la Guadalupita, san Diego, san Esteban, san Marcos, todos los barrios se juntan y vienen a venerar a la Virgen de los Dolores, le hacen un homenaje" (H, 45).

"La imagen, la representación de la mujer, el respeto y, más bien, es el símbolo de la representación de la mujer" (H, 54).

"Bueno, mire, la Virgen es la Virgen, así se llame de Dolores, de Guadalupe; no hay más que una sola Virgen, pero claro que, en la denominación de Dolores, nos conmueve el hecho de que haya ella sido la que recibió todos los disgustos y todas las angustias de una madre que sabía que su hijo pudo haberse librado de ellas y, sin embargo, no pudo hacerlo porque así estaba

destinado, según nuestra religión, ¿verdad? Por eso es que la Virgen mueve muchos corazones y el sentimiento familiar" (H, 72).

- "¿La Virgen de los Dolores?, pues creo que en México no sea muy conocida. Pero aquí en Xochimilco sí. Más que nada, es milagrosa, la consideramos la Virgen milagrosa" (M, 23).
- "Bueno, la Virgen de Xaltocan, se supone que ahorita está en posición dolorosa, pues es la madre de todos los mexicanos" (M, 39).
- "Bueno, para Xochimilco, para los creyentes de aquí es algo muy respetuoso. Es muy grande, incluso, la fiesta patronal, pues dura aproximadamente 15 días. Es muy venerada aquí en Xochimilco, aunque en el Distrito Federal no sé si la conozcan a otro nivel" (M, 42).
- "¡Uy!, muchísimo, porque aquí en Xochimilco casi la mayoría son católicos y adoran mucho a la Virgen y más a la Virgen de los Dolores, puesto que se supone que es la madre de Dios, por la dolorosa que se vio ahí en el calvario, ¿no? Por eso, porque la Virgen de Guadalupe es la Virgen, ¿no?, pero la Virgen de los Dolores, pues se consiente más porque se supone que es la madre de Dios, es la Virgen dolorosa que lloró cuando murió Dios, Jesús" (M, 44).
- "Pues, que es algo grande, ¿no?, algo muy… muy bonito porque nos brinda mucha protección" (M, 47).
- "Pues, mira, el pueblo en sí es fanático. A veces cree más en un santo que lo que es verdaderamente Cristo, el cristianismo. Sin embargo, siendo nuestra madre no le podemos quitar, ni restar la importancia que tiene. Para los de aquí de Xochimilco es quien intercede por ellos ante Jesucristo; entonces, como nuestra abogada representa mucho. En ella se basa mucha de nuestra fe, la fe de Xochimilco y, en general, la del pueblo mexicano" (M, 59).
- "Pienso yo que es la madre de todo mexicano, tanto de aquí de Xochimilco, como del centro y de todo el Distrito" (M, 67).
- "Bueno, nosotros, desde que yo me acuerdo, siempre ha sido venerada como Virgen de los Dolores en el barrio de Xaltocan. Y para nosotros es el apoyo de ella ante Dios, ante Jesús y el Padre. Para nosotros es un apoyo muy grande" (M, 73).

Hasta aquí las transcripciones de los testimonios recabados por la población devota que se acerca al templo. A continuación, una anotación final a modo de conclusión de este trabajo.

Anotación final: la actualidad de la Virgen

Como se ha mostrado, la devoción popular hacia la Virgen de Dolores de Xaltocan hunde sus raíces en la historia y leyenda de la imagen, una Virgen venerada desde el siglo xvi, al parecer renovada y con milagro que data del siglo xviii, cuando ya se construye el templo actual y se difunde su carácter

de milagrosa, además de símbolo identitario del barrio de Xaltocan, sus alrededores, e incluso, según varias declaraciones recabadas el respecto, de todo Xochimilco.

En cuanto a su significado, en primer lugar, es madre, madre mía, "nuestra madre", madre de los del barrio, de los xochimilcas, de los de la Ciudad de México, de todos los mexicanos. Es la madre de Jesucristo y padeció su pasión y lloró su muerte —como atestiguan las lágrimas de su rostro—. Las personas muestran ternura y cariño hacia la Virgen y su dolor. "Nos conmueve" o "mueve corazones" son algunas de sus palabras. Toda vez que en el relato testimonial se menciona su fe y confianza, sobre todo fe y milagros que concede.

Ella carga el sufrimiento de la gente —como hizo con su hijo—, mitiga y alivia el dolor y los problemas de quien se lo pide; protege, "es un apoyo muy grande" concluyen varios entrevistados.

Hay quien añade que también es una imagen "sagrada" y "muy querida". Es un símbolo "muy nuestro", "lo máximo". Es la patrona del barrio y de Xochimilco —hay quien añade. También expresaron que es como una "representación de las mujeres" y reiteraron la importancia de la "fiesta grande". En fin, se trata de una Virgen muy querida y reconocida que lo es todo para algunas personas y significa mucho para sus devotos.

En cuanto a Xochimilco, es la segunda devoción más popular e importante y la segunda fiesta más fastuosa, seguida del Niñopan la imagen más venerada del lugar. Incluso, hay quien concede que tal vez no la conozcan en la Ciudad de México o en México, pero es la más querida y adorada en Xochimilco y, por supuesto, en su barrio Xaltocan.

IDENTIDAD ÉTNICA Y APEGO SOCIOTERRITORIAL ENTRE MIGRANTES INDÍGENAS ASENTADOS EN SONORA, MÉXICO

Alex Ramón Castellanos Domínguez*

Resumen: En este trabajo presento, por un lado, una reflexión sobre el trabajo de Gilberto Giménez acerca de las identidades sociales y su relación con el apego socioterritorial. Sitúo este proceso de identificación y apropiación de los espacios geográficos en el caso de migrantes indígenas de los grupos etnolingüísticos nahuas, zapotecos y triquis que llegan al estado de Sonora, en México, debido a la migración, con la cual buscan trabajo y un lugar para asentarse en el noroeste mexicano. Por otro lado, presento un breve acercamiento al proceso de construcción de lugares o territorialidad de dichos grupos, proceso al cual llamo *asentimientos*.

Abstract: In this paper I present, on the one hand, a reflection on Gilberto Giménez's work on social identities and their relationship with socio-territorial attachment. I identify this process of identification and appropriation of geographical spaces in the case of indigenous migrants from the nahuas, zapotecos and triquis ethnolinguistic groups that arrived in the state of Sonora, in Mexico, due to migration; migration in which, first they look for work, but secondly a place to stay in the Mexican northwest. On the other hand, I present very briefly an approach to the process of building places or territoriality of these groups, a process that I call asentimientos.

* Universidad Nacional Autónoma de México.

Palabras clave
Identidad, indígenas, migración, asentimientos.

Keywords
Identity, indigenous, migration, settlements.

Las identidades sociales: Identidad individual y colectiva

Hay que hacer una distinción necesaria en el ámbito de las identidades sociales, la cual se refiere a la construcción de la identidad desde lo individual y desde lo colectivo. Como dice Giménez: "Si bien se puede hablar legítimamente de identidades individuales y de identidades colectivas, la identidad se predica en sentido propio de los sujetos individuales dotados de conciencia y psicología propia, y sólo por analogía de los actores colectivos (grupos, movimientos sociales, partidos políticos, comunidades nacionales)".[1]

Esto significa que podemos referirnos a la construcción de identidades por sujetos individuales, así como de sus atributos y analizar las características propias de dicho proceso. Aunque también es posible hacer referencia de lo mismo a las colectividades o grupos, si y sólo si se entiende que éstos no tienen en sí mismos una conciencia y psicología propias.[2]

En un marco general, Giménez sitúa a la identidad como uno de los aspectos fundamentales que definen al actor social; de esta manera, la identidad responde al ámbito de las teorías de la acción social que comparten la premisa de Max Weber sobre "la acción dotada de sentido".[3] Partiendo de lo anterior, el autor define las identidades individuales como: "un proceso subjetivo (y frecuentemente autorreflexivo) por el que los sujetos definen su diferencia de otros sujetos (y de su entorno social) mediante la autoasignación de un repertorio de atributos culturales frecuentemente valorizados y relativamente estables en el tiempo".[4]

Aunado a lo anterior, el autor habla de la identidad individual (y por similitud, la identidad colectiva) como un fenómeno cualitativo que se es-

---

[1] Gilberto M. Giménez, "Estudios sobre la cultura y las identidades sociales", *Colección Intersecciones*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes-Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente, 2007, p. 60.

[2] G. M. Giménez habla de esto con la noción de hipostatización falsa, o bien, psicologización abusiva de las colectividades.

[3] G. M. Giménez, *op. cit.*, p. 61.

[4] *Idem*.

tablece en términos de una relación social, y se forma, mantiene y manifiesta en y por los procesos de interacción y comunicación social.[5] Con esto queda claro que la identidad es relacional, forjada en la interacción y considerando a los sujetos como actores en este proceso.

Si bien la identidad se define en términos de una autorreflexión y percepción del sujeto en cuestión, ésta se construye también a partir del reconocimiento por aquellos con los que interactúa. Giménez manifiesta este suceso con la distinción entre *identidades internamente definidas e identidades externamente imputadas* o, en otros términos, entre identidades privadas e *identidades públicas*.[6] Con base en lo anterior, la identidad se presenta como un compromiso o negociación entre autoafirmación y asignación identitaria.[7] Además, agrega, retoma el concepto de *looking glass self*, de Cooley: "en términos interaccionistas diríamos que nuestra identidad es una 'identidad espejo', es decir, que ella resulta de cómo nos vemos y cómo nos ven los demás. Este proceso no es estático sino dinámico y cambiante".[8]

Para Giménez, si bien el reconocimiento es parte fundamental en la constitución de las identidades, éste no se presenta de manera mecánica, sino que guarda estrecha relación con procesos de oposición, rechazo o inconformismo, a partir de los cuales se disputa el reconocimiento de nuestra propia definición y las que nos imponen los demás. Así, la identidad se construye en una especie de confrontación o "lucha por el reconocimiento".

Si pensamos en los grupos de migrantes ya asentados en Puerto Peñasco y Estación Pesqueira, en Sonora, que en su mayoría provienen de grupos etnolingüísticos del sur-sureste de México, podemos decir que, efectivamente, se debaten en la lucha por el reconocimiento frente a otros grupos étnicos llegados del sur-sureste o pertenecientes a las etnias del norte de nuestro país; aunque también frente a los mestizos del norte, quienes difícilmente los reconocen como sonorenses.

En esta lucha por el reconocimiento, los grupos de migrantes ya asentados utilizan la identidad étnica para construir espacios públicos desde su matriz cultural mesoamericana, dignificando los espacios habitado. En estos términos, se puede decir que la lucha por el reconocimiento en un contexto de globalización y frente a empresas capitalistas que cohabitan los espacios junto con estos grupos, implica pensar y rediscutir la nación a partir de sus experiencias concretas. Hay que señalar también que las empresas trasnacionales definen territorios y confrontan a las naciones, de manera

[5] Jürgen Habermas, cit. por. G. M. Giménez, *op. cit.*, p. 61.
[6] *Ibidem*, p. 67.
[7] *Ibidem*, p. 66.
[8] *Idem*.

que el reconocimiento está dado, hasta cierto punto, por dichos actores, quienes operan los capitales que fluyen hacia México.

Ahora bien, si tomamos en cuenta a Giménez en el sentido de que la identidad se presenta como un medio de distinción, principalmente de un sujeto frente a otro, entonces tendríamos que reconocer los atributos o cualidades a partir de los cuales se logra tal distinción o diferencia. Por ello, plantea dos series de atributos distintivos: *1)* Atributos de pertenencia social. *2)* Atributos particularizantes.[9]

Los primeros, explica el autor, son los que contribuyen a marcar las similitudes entre un sujeto y otros. Son estos atributos los que permiten reconocer en un sujeto su relación y, más aún, su pertenencia a otras categorías, grupos o colectividades. Los segundos son los que determinan la *unidad idiosincrásica* del sujeto en cuestión, marcando la diferencia entre los sujetos debido a las características particulares de cada uno. Ambos atributos o cualidades del sujeto se relacionan y entrelazan para constituir la identidad única y multidimensional del sujeto individual. Estas últimas características de la identidad muestran, como dice el autor, que "la identidad contiene elementos de lo socialmente compartido y de lo individualmente único".[10]

Respecto de la primera serie de atributos (de pertenencia social), cabe destacar que son aquellos que le dan un sentido social y relacional a la identidad de los sujetos individuales, ya que dicha identidad es definida, en parte, por el "conjunto de sus pertenencias sociales".[11] Es decir, el individuo, lejos de definirse únicamente por sus características particulares, tiene una serie de espacios de interés en los que o a partir de los cuales también va adquiriendo conciencia de sí mismo y logrando reconocimiento.

Algunos de los espacios de interés o, en términos de Giménez, categorías o grupos de pertenencia más relevantes del sujeto individual serían: la clase social, la etnicidad, las colectividades territorializadas (localidad, región, nación), los grupos de edad y el género. Según el contexto —agrega Giménez— dichos grupos de pertenencia adquieren mayor relevancia.[12]

En cuanto a la segunda serie de atributos, aquellos que marcan la diferencia y nos hacen únicos (atributos particularizantes), el autor establece cinco,[13] que son los principales, sin ser los únicos:

- Los caracteriológicos.
- Los estilos de vida.

[9] *Ibidem*, p. 62.
[10] *Idem*.
[11] *Idem*.
[12] *Ibidem*, p. 63.
[13] *Ibidem*, p. 64.

- La red personal de relaciones íntimas.
- El apego-afecto a cierto conjunto de objetos materiales.
- La biografía incanjeable o identidad íntima.

Para el autor, los atributos caracteriológicos tienen que ver con el conjunto de características; tal es caso de disposiciones, hábitos, tendencias, actitudes y capacidades.[14] Estos atributos pueden tener un significado preferentemente individual o también relacional. El segundo tipo de atributos está caracterizado por los estilos de vida, entendidos como las preferencias personales en materia de consumo; aunque para el autor, los estilos de vida constituyen "sistemas de signos que nos dicen algo acerca de la identidad de las personas. Son indicios de identidad".

En relación con la *red personal de relaciones íntimas*, concepto que retoma de Morin,[15] Giménez dice que se presenta como una extensión de uno mismo, un "otro yo" que cada quien tiende a formar, un círculo cercano de personas entrañables para quienes nuestra ausencia sería una lamentable pérdida, o bien, al contrario, un círculo íntimo de personas que con la ausencia de ellos cada uno de nosotros nos sentiríamos en una soledad insoportable.

Muy relacionado con lo anterior, *el apego afectivo a cierto conjunto de objetos materiales* es otro de los atributos que nos particularizan. Estos objetos materiales serían nuestra casa, nuestro auto, una mascota, un libro, un repertorio musical, un retrato, un paisaje, entre otros.

Por último, tenemos la llamada *biografía incanjeable*, que se da en términos de una historia de vida. Es una narración íntima acerca de nosotros mismos que muestra niveles o grados de conocimiento profundo de nuestro ser o que devela capas profundas de nuestra personalidad. Esta característica o atributo se da en el marco de relaciones interpersonales, dice Giménez.[16]

En resumen, la conjunción de procesos como la autoidentificación (autorreflexión) y la lucha por el reconocimiento —que, desde mi punto de vista, marcan la relación dialéctica entre semejanzas y diferencia, el contenido de cada uno de los atributos que dan sustento a dicha relación dialéctica y el marco social de relaciones e interacción entre los sujetos— son los aspectos elementales que nos permiten comprender la construcción de la identidad individual. A su vez, estos aspectos pueden dar pauta al entendimiento, por similitud, de las llamadas identidades colectivas.

Ahora bien, de las identidades colectivas hay que rescatar, como se había dicho, que no tienen una conciencia propia, voluntad o incluso un

[14] *Ibidem*, pp. 64-66.
[15] Edgard Morin, *L'identité humaine,* París, Seuil, 2001, p. 69.
[16] *Vid.* G. M. Giménez, *op. cit.*

"carácter" propio. Giménez plantea que éstas no constituyen entidades discretas, homogéneas y nítidamente delimitadas; tampoco constituyen un dato o componente "natural" del mundo social, sino que se presentan como un acontecimiento formado al calor de un complicado proceso social.[17] Para el autor, los grupos "se hacen y deshacen, están más o menos institucionalizados u organizados, pasan por fases de extraordinaria cohesión y solidaridad colectiva, pero también por fases de declinación y decadencia que preanuncian su disolución".[18]

Siguiendo a este autor, puedo decir que algunas de las principales características de las identidades colectivas son su capacidad de diferenciarse del entorno y definir sus propios límites, así como la de establecer una "duración temporal". También plantea que la identidad colectiva se concibe en el marco de lo que Melucci llama *acción colectiva*; es decir, una serie de prácticas sociales que *a)* involucran simultáneamente a cierto número de individuos o grupos, *b)* exhiben características morfológicas similares en la contigüidad temporal y espacial, *c)* implican un campo de relaciones sociales y *d)* la capacidad de la gente involucrada para conferir sentido a lo que hace o va a hacer.[19]

En este sentido, la identidad colectiva no es un dato, una cosa, sino un sistema de relaciones y representaciones sociales.[20] De esta manera, la identidad colectiva orienta o da sentido a la acción colectiva, lo que implica pensar en quiénes llevan a cabo dichas acciones. Para Giménez, los *actores colectivos* son aquellos que no se presentan como datos o como entidades ontológicas, sino como producto de un proceso de formación a partir del cual se convierten en colectivos. Son quienes portan una identidad colectiva. Sin embargo, el autor retoma de Melucci las características que moldean o nos permiten reconocer dicha identidad, y dice que, al menos, son cuatro los elementos que nos muestran la identidad colectiva de los actores:

1) La permanencia en el tiempo de un sujeto en acción.
2) Se concibe a dicho sujeto como una unidad con límites.
3) Los límites lo distinguen de los demás sujetos.
4) Se requiere el reconocimiento de los *otros*.

A partir de lo anterior, Giménez plantea que las identidades colectivas pueden ser vistas como "*sistemas de acción* y no como *sujetos* que actúan con la unidad de propósitos que le atribuyen sus líderes e ideólogos e incluso sus oponentes". Asimismo, retoma tres aspectos básicos en el pensamiento de

[17] *Idem*.
[18] *Ibidem*, p. 67
[20] *Idem*.

Melucci respecto de la definición de *identidad colectiva*.[21] El primer aspecto tiene que ver con las *orientaciones de la acción* (fines, medio y campo de la acción). El segundo aspecto tiene que ver con un lenguaje común al que son incorporadas las orientaciones de la acción, y el tercero tiene que ver con la incorporación de las orientaciones de la acción y del lenguaje común a un conjunto determinado de rituales, prácticas y artefactos culturales. A partir de lo anterior, los sujetos, o bien, los actores colectivos, asumen las orientaciones de la acción definidas como valor o como *modelo cultural* susceptible de adhesión colectiva.

Hay otros dos aspectos que agrega a estos elementos; habla del *involucramiento emocional*,[22] o bien, del cómo la identidad colectiva, definida en el ámbito de la acción, involucra no sólo determinaciones racionales u objetivas, sino también aspectos emocionales. La identidad es un "sentirse parte de" un grupo o colectividad.

El segundo aspecto tiene que ver con la *permanencia* de la identidad colectiva. Al respecto, Giménez dice que dicha permanencia debe ser producida continuamente; con esto recupera el carácter procesual de la identidad y concilia la idea de acción con el tiempo pasado y futuro. De todo lo anterior, se desprende la definición siguiente: "la identidad colectiva puede concebirse como la capacidad de un actor colectivo para reconocer los efectos de sus acciones y para atribuir estos efectos a sí mismo".[23]

A lo anterior, agrega que la definición de identidad colectiva planteada en estos términos también implica la capacidad autorreflexiva de los actores sociales, la noción de causalidad y pertenencia por éstos, así como la capacidad de percibir la duración, lo que los habilita a establecer una relación entre pasado y futuro y vincular la acción a sus efectos.[24] Un elemento más que hay que tomar en cuenta es el aspecto relacional de la identidad colectiva, ya que, si bien por un lado somos capaces como actores colectivos de autoidentificarnos; por otro, debemos lograr el reconocimiento.

En síntesis, las identidades colectivas se definen por su situación relacional, emotiva, y en torno a la acción llevada a cabo por actores colectivos y su constante lucha por el reconocimiento para lograr su diferenciación respecto de otros actores. Lo anterior brinda el marco general para lo que Melucci llama *acción autónoma*.[25]

Tomando en cuenta lo anterior, habría que decir que para este trabajo lo más importante sería comprender los procesos de construcción de

[21] *Ibidem*, p. 69.
[22] *Idem*.
[23] *Ibidem*, p. 70.
[24] *Idem*.
[25] Alberto Melucci, cit. por. G. M. Giménez, *op. cit.*

la identidad de los grupos etnolingüísticos asentados en Puerto Peñasco (nahuas de Ahuehuepan, Tlamacazapa y San Juan Tetelcingo del estado de Guerrero), así como de aquellos asentados en Estación Pesqueira, Sonora (zapotecos de Coatecas Altas y triquis de San Juan Copala, en Oaxaca).

Sin embargo, y aun partiendo de los aspectos que Giménez nos da como pautas para la identificación de este proceso de construcción grupal de la identidad colectiva, será necesario hacer una revisión sobre los conceptos de *etnicidad*, *étnico* y *etnia* para comprender el marco teórico general cuando hablo de estos grupos.

Identidad étnica y apego socioterritorial

Partiendo de la discusión previa sobre la identidad individual y sobre las identidades colectivas, puedo entrar a la discusión acerca de las identidades étnicas. En uno de sus trabajos, Giménez realiza una revisión muy interesante sobre el concepto *etnicidad*. En éste, el autor sitúa en dos momentos históricos los conceptos *etnicidad* y *étnico* o bien *etnia*. El primero de estos conceptos aparece en inglés por primera vez en 1950; fue introducido al ámbito de las ciencias sociales por el sociólogo estadounidense David Reisman. Por su parte, los términos *etnia* (sustantivo) y *étnico* (adjetivo) tienen una larga historia que puede rastrearse desde la antigüedad clásica.[26]

El mismo autor señala la herencia etnocéntrica, discriminatoria y excluyente con la que los términos fueron creados, ya que siempre hacen referencia a *los otros* desde una posición de poder y dominante para clasificar a los que son diferentes, sin tomar en cuenta al que clasifica como parte de ella. Giménez también ilustra cómo el concepto de *etnia* y sus derivados (*etnicidad y étnico*) cobran auge en la antropología estadounidense de los sesenta y setenta. A partir de una serie de "conflictos étnicos" en diversas partes del mundo, la discusión se torna álgida respecto de dichos conceptos y, en particular, para entender a estos grupos.

A finales de los sesenta, en la Universidad de Chicago, se publicó una revista especializada para estudiar los fenómenos étnicos: *Ethnicity*.[27] El objetivo de esta serie de estudios en Estados Unidos era la posibilidad de comprender la formación, transformación y persistencias de las identidades étnicas de dichos grupos, de manera que los estudios daban prioridad a considerarlos como "entidades culturales discretas y preconstituidas, las cuales se podían estudiar con un enfoque objetivista y sistemático, ya que eran definibles

[26] G. M. Giménez, "Cultura, identidad y memoria, materiales para una sociología de los procesos culturales en las franjas fronterizas", *Frontera Norte*, vol. 21, núm. 41, 2009, p. 36.

[27] *Ibidem*, p. 37.

en sí mismas a partir de las características intrínsecas de los grupos y de las personas pertenecientes a esos grupos".[28]

El enfoque culturalista de los estudios antropológicos estadounidenses fundamentaba su percepción de los grupos étnicos en un sustancialismo que daba por hecho la correspondencia entre los rasgos culturales y las identidades étnicas. Es así como estos estudios dan paso o abren el camino para la discusión sobre los llamados *grupos étnicos*. En oposición a esta concepción sustancialista del culturalismo antropológico estadounidense, se presenta una propuesta que parte de principios totalmente opuestos. Con Fredrik Barth y su libro *Los grupos étnicos y sus fronteras,* se da un vuelco gigantesco al entendimiento de los llamados *grupos étnicos*.

El punto esencial de la visión de Barth es mostrar que dichos grupos se encuentran en interacción social y que, a partir de estas relaciones, surge la diferenciación cultural entre grupos que interactúan en un contexto determinado de relaciones interétnicas.[29] De esta manera, el análisis se desplaza de la caracterización de los grupos étnicos, a partir de sus rasgos culturales, al estudio de su proceso de construcción social, priorizando las fronteras étnicas como categorías fundamentales que definen tales grupos. "O, dicho de otro modo, pasar del estudio de las características de los grupos al estudio de su proceso de construcción social, de la sustancia a la forma, de los aspectos estáticos a los aspectos dinámicos y relacionales, de la estructura a los procesos", dice Giménez.[30]

Con la aportación de Barth al estudio de los grupos étnicos, logra reconocerse que no son ya los rasgos culturales heredados o transmitidos e inmutables los que definen a la etnicidad; sino, más bien, son el resultado de los procesos de interacción social entre los grupos los que van mostrando las características culturales que los conforman.

Sin embargo, el autor apunta una crítica importante a la concepción de Barth. Menciona que, a pesar de situar los límites de la etnicidad en los procesos de interacción entre grupos o bien en las fronteras, sigue sin estar claro qué es lo que nos permite caracterizar o especificar lo étnico. Es decir, hay una falta de especificidad en la definición de las fronteras étnicas. Asegura que, para Barth, son los *rasgos culturales distintivos* los que logran definir esta particularidad de lo étnico; sin embargo, no define específicamente cuáles son éstos, ya que para él pueden cambiar con el tiempo.[31]

---

[28] *Ibidem*, p. 38.
[29] *Ibidem*, p. 39.
[30] *Idem*.
[31] *Ibidem*, p. 42.

Dicha situación no resuelta en Barth se comprende a partir de un rasgo fundamental: "la referencia a un origen supuestamente común".[32] Este origen común sería el medio a partir del cual los rasgos culturales se vuelven distintivos. La lengua, el territorio, la memoria, los mitos, la religión y otros rasgos culturales se tornan significativos para un grupo, siempre y cuando estén orientados a fortalecer una *consanguineidad imaginaria* que reivindiquen el origen común de todos los miembros de ese grupo. Esta referencia a un origen común es un fuerte cimiento que explicaría la solidaridad moral entre los miembros de un grupo étnico, la importancia de su identidad, ente a otras dimensiones de la identidad colectiva, así como otros aspectos relacionados con la adscripción, permanencia y plasticidad de sus fronteras, en la actualidad, se presenta un debate respecto de la etnicidad, que para Giménez se resume en la discusión entre las concepciones primordialistas e instrumentalistas. Las primeras fincan sus argumentos en la idea de que los grupos étnicos funcionan a partir de los llamados *vínculos primordiales*, los cuales serían una extensión de las diversas formas de lealtades creadas por los grupos para con los sujetos que los conforman. Las lealtades creadas estarían cimentadas en fuertes procesos emotivos y de afectividad que permiten a los individuos sentirse parte de ese grupo, de manera que estas lealtades se presentan también como un mecanismo coercitivo que refuerza la pertenencia a dicho grupo.

Giménez explica que "son las creencias las que funcionan como componentes de la conciencia colectiva de un grupo orientando virtualmente sus prácticas".[33] Entonces, los vínculos primordiales serían esta percepción de pertenencia al grupo, que les permite garantizar la permanencia de éste en el tiempo y a pesar de la interacción con otros, creando así una serie de lealtades que refuerzan dicha pertenencia y, por lo tanto, definen las fronteras étnicas. Asimismo, agrega que, "en realidad, el debate entre los primordialistas y sus críticos parece, en el fondo, un falso debate. En efecto, no se puede negar la especificidad de los vínculos étnicos en comparación con otros vínculos, como los civiles, los políticos y los de clase [...] y esa especificidad sólo puede consistir en que se los percibe realmente como vínculos primordiales, debido a la creencia en un parentesco de sangre".[34]

En cuanto a la posición instrumentalista, Giménez asegura que es debido a su plasticidad; es decir, a la gran posibilidad de cambio, variación y reacomodamiento que la identidad ha sido concebida como estrategia. En

[32] *Ibidem*, p. 37.
[33] *Ibidem*, p. 45.
[34] *Ibidem*, pp. 45-46.

este sentido de estrategia, la identidad puede utilizarse como una herramienta para que los actores sociales logren un fin específico.[35]

Sin embargo, esta visión o posición instrumental respecto de la definición de *estrategia identitaria* no toma en cuenta los factores estructurales, las correlaciones de fuerza o incluso las interacciones entre los grupos, entendiendo que no necesariamente los actores tienen la posibilidad de tener un margen para operar con sus recursos identitarios de manera arbitraria. La perspectiva instrumentalista prioriza la situación contextual de la identidad étnica y poco valora dicha identidad como resultado de procesos históricos de larga duración.[36]

De tal forma que, si bien los grupos étnicos logran también aprovechar ciertos momentos para emplear mejor sus recursos identitarios para lograr un fin común, no siempre la identidad étnica se encuentra en esta lógica; aunque también tenemos que reconocer que existen procesos de *reinvención estratégica* de la identidad étnica,[37] los cuales explican ciertos procesos de reivindicación en procesos coyunturales o situaciones de movilización y conflicto étnico, como el de 1994, en el estado de Chiapas.

Giménez apunta dos aspectos finales respecto de la etnicidad; el primero es una manifestación de que los términos *etnia* y *etnicidad* se construyen desde la academia o desde la ciencia como *etiquetas científicas clasificatorias* para caracterizar a ciertos grupos humanos; el segundo es que, en realidad, los llamados grupos étnicos se conciben a sí mismos como *pueblos dotados de un nombre propio* cuyos miembros se sienten vinculados entre sí por un (supuesto) origen genético común. En resumen, “los llamados grupos étnicos se representan y se perciben a sí mismos como comunidades primordiales a imagen y semejanza de la familia y de los grupos de parentesco. Por eso exigen de sus miembros formas de lealtad y solidaridad que son típicas de los vínculos familiares […] todo parece indicar que el arquetipo familiar tiende a expandirse en círculos concéntricos cada vez más amplios, integrando sucesivamente en su aura de primordialidad a colectividades más extensas y complejas”.[38]

Con estos argumentos se construye, entonces, un marco de referencia sobre el que entenderemos la etnicidad y a los grupos étnicos en específico, partiendo de sus nombres propios. Nahuas, zapotecos y triquis son los nombres genéricos con los que en Sonora se reconocen y, hasta cierto

[35] G. M. Giménez, *Territorio y cultura, estudios sobre las culturas contemporáneas*, vol. II, núm. 004, México, Universidad de Colima, 1996.

[36] Miguel Alberto Bartolomé, *Gente de costumbre y gente de razón. Las identidades étnicas en México*, México, INI/Siglo XXI, 1997, p. 64.

[37] G. M. Giménez, *Territorio y cultura, estudios sobre*…, p. 16.

[38] G. M. Giménez, “Cultura, identidad y memoria…”, pp. 46-47.

punto, se autodenominan los grupos culturales con los que trabajo. Sin embargo, y bajo una lógica dialéctica, el proceso de migración-asentamiento ha suscitado que los grupos culturales logren importantes readecuaciones a sus identidades, partiendo de la interacción social que tienen entre ellos mismos y con otros grupos culturales de Sonora.

Un ejemplo son las definiciones de *migrante-radicante*; relación que encierra una distinción identitaria entre las personas que llegan del sur del país de alguna región indígena (migrantes) y trabajan como jornaleros agrícolas o en el ramo de la construcción y regresan a sus localidades después de un tiempo; y la de *radicantes*, que son aquellas personas (en su mayoría indígenas) que por más de 10 o 15 años se han establecido en esos lugares de Sonora y sienten que pertenecen a ellos. Al respecto, concuerdo con Bartolomé: "Es necesario, entonces, construir una perspectiva conceptual coherente, basada en los datos de la realidad y en la conjunción de enfoques situacionales y procesuales, que den cuenta tanto del contexto como de la historicidad de lo étnico".[39]

Por lo tanto, comprendo la identidad étnica como una manifestación particular o "forma específica" de la identidad social. Una característica fundamental de las identidades étnicas será, entonces, su manifestación como representaciones colectivas o sociales; es decir, se muestran siempre como imágenes, ideas o creencias, que sobre nosotros mismos tenemos o nos formamos, o bien de los demás, y esto específicamente con o a partir de la interacción con otros. Dichas imágenes, sin embargo, orientan las acciones o conductas de los grupos, con lo cual muestran su carácter de evento social observable. Para algunos autores, esto último se presenta como una *ideología étnica*,[40] que es una interpretación parcial e interesada, restrictiva, de la realidad. La ideología se presenta así como el nexo entre cosmovisión y estructuras sociales.[41]

De este modo, es en el seno de las relaciones o sistemas de relaciones interétnicas donde, a partir del contraste, podemos reconocer las diferencias organizadas como ideologías étnicas que definen el carácter propio de un grupo étnico. Esas relaciones interétnicas nunca están desprovistas de posiciones de poder y de relaciones de poder en las que los mismos grupos étnicos se ven inmersos. En su libro *Gente de costumbre y gente de razón*, Miguel Alberto Bartolomé hace referencia a tres aspectos fundamentales para la comprensión de lo étnico; el primero de ellos tiene que ver con una distinción entre *grupos etnolingüísticos* y *grupos étnicos*; el segundo es

[39] M. A. Bartolomé, *Gente de costumbre y gente de razón…,* p. 42.

[40] *Idem*.

[41] Johanna Broda y Félix Báez Jorge (coords.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, CNCA-Fondo de Cultura Económica, México, 2001, p. 166.

el apunte acerca de la diversidad interna de estos grupos y el tercer aspecto tiene que ver con su concepción de etnicidad.[42]

Para este autor, es pertinente distinguir entre *grupo etnolingüístico* o *cultura* y *grupo étnico*. El primero de ellos se define como "el conjunto de hablantes de variantes de una lengua o de diferentes lenguas de una misma familia lingüística".[43] *Mientras que, retomando a Barth, los grupos étnicos* "serían básicamente una forma específica de organización social".[44] Aun cuando Bartolomé retoma esta definición, aclara, como ya lo vimos con Giménez, que la cultura es base fundamental en la definición de lo étnico y no sólo en el ámbito de lo organizacional.

El concepto de *grupo étnico* se ha usado de manera indistinta; para el autor, esto implica no sólo un error académico, sino político, ya que se han establecido políticas públicas que aluden a lo nahua, lo zapoteco y otros, que han terminado en fracasos rotundos debido a que dichos estados de conciencia étnica no existen del todo como formas articuladas en lo organizativo.

El segundo aspecto que menciona Bartolomé es el de la diversidad como principio fundamental en la organización de las culturas indígenas, al menos en México. Para el autor, no hay formas estándares de ser nahua, maya o chinanteco, sino, más bien, formas heterogéneas culturales de organización, basadas en la diversidad y no en la homogeneidad, aun cuando éstas sean o continúen siendo, en su conjunto, depositarias de tradiciones culturales y lingüísticas comunes.[45]

Por último, un aspecto interesante en su propuesta es la definición de etnicidad. Para este autor, la etnicidad es la identidad étnica puesta en acción. Entonces, la manifestación política de la identidad étnica sería un aspecto o elemento de la identidad manifiesta en y por las relaciones interétnicas.

Aunado a ello, Bartolomé deja claro que la etnicidad en momentos de mucha confrontación étnica puede dar paso a la construcción de una *identidad global potencial* que permita conjuntar a diversos grupos étnicos en una sola categoría, como lo mixteco en California o lo oaxaqueño en Sonora.

Para dar paso al *apego socioterritorial* como una característica de las pertenencias sociales que definen la identidad étnica, me permito establecer antes una breve reflexión respecto de la relación entre identidad y afectividad. Para Bartolomé, la identidad logra fincar sus bases en lazos emotivos. Este autor dice que "la capacidad convocatoria de la identidad se deriva precisamente de ese contenido afectivo, derivado de la participación en un

[42] M. A. Bartolomé, *Gente de costumbre y gente de razón…*,

[43] *Ibidem*, p. 54.

[44] *Idem.*

[45] *Ibidem*, pp. 58-61.

universo moral, ético y de representaciones comunes, que la hace comportarse como una lealtad primordial y totalizadora".[46]

Esto muestra, a su vez, lo que Giménez llama *consanguineidad imaginaria*;[47] es decir, una serie de rasgos culturales que se tornan significativos cuando éstos hacen referencia a un origen común. Lo anterior, debido a una carga emotiva que permite no sólo establecer una pertenencia afectiva al grupo, sino también lazos de solidaridad y lealtades que refuerzan la identidad étnica.

Partiendo de la emotividad o afectividad como base fundamental de la identidad, y particularmente de las identidades étnicas, puedo decir que, dentro de los factores o rasgos culturales que se establecen como significativos, el territorio es el que nos interesa como eje del trabajo. El territorio es una de las "bases culturales de la identidad étnica"[48] o, en términos de Giménez, sería uno de los rasgos culturales significativos que definen las fronteras étnicas.[49]

Por lo tanto, hacia el territorio se manifiesta también una emotividad o afectividad que permite entender su apropiación y por supuesto el apego a él. Como dice Bartolomé,[50] el territorio es uno de los elementos de lo "afectivamente próximo" que genera apego y pertenencia. De este modo, se convierte en un emblema de identidad o en uno de los signos emblemáticos de la identidad étnica.

En su sentido de apropiación del espacio geográfico, la territorialidad étnica implica también una forma simbólica y no sólo instrumental de inscribir la identidad en dicho espacio geográfico. En este sentido, el territorio cobra una carga simbólica e histórica que se fundamenta específicamente en un sentido de pertenencia social a dicho espacio, vía la afectividad a él.

Para un grupo étnico, la tierra, el territorio en su sentido más amplio, se convierte en un espacio polimorfo cargado de significaciones y afectivamente valorado. Para el contexto de los grupos étnicos con los que trabajo en este estudio en Sonora, los territorios de origen se convierten en territorios míticos fundacionales o refuerzan el origen común de pertenencia al grupo.

Para Giménez, las identidades territoriales tienen que definirse en términos de *pertenencia socioterritorial*.[51] Esta pertenencia se define con base en la interiorización de elementos simbólicos que se comparten o rasgos

[46] *Ibidem*, p. 48.
[47] G. M. Giménez, "Cultura, identidad y memoria…"
[48] M. A. Bartolomé, *Gente de costumbre y gente de razón…*
[49] G. M. Giménez, "Cultura, identidad y memoria…"
[50] M. A. Bartolomé, *Gente de costumbre y gente de razón…*, p. 51.
[51] G. M. Giménez, "Cultura, identidad y memoria…"

culturales compartidos, en las lealtades generadas hacia el grupo y los roles que adquieren los actores con respecto a éste. De manera que, cuando hablamos de pertenencia socioterritorial, se entiende que es "la dimensión territorial la que caracteriza de modo relevante la estructura misma de la colectividad y de los roles asumidos por los actores".[52]

El territorio se presenta como un ente simbólico con un papel relevante en la interacción de los actores que le dan un sentido no sólo instrumental o como contenedor de las relaciones humanas, sino como espacio de inscripción simbólica o como *geosímbolo*. Los grupos étnicos encuentran en la territorialidad una manifestación significativa de sus lazos de solidaridad y lealtad comunitarias, así como una forma de apego afectivo al espacio geográfico que se inscribe como un aspecto del complejo cultural-simbólico compartido por la colectividad.[53]

En el actual proceso global, la pertenencia socioterritorial no ha perdido sentido frente a la gran movilidad que tienen los sujetos. De hecho, se articula con otras pertenencias sociales, con lo cual logra otorgar un carácter multidimensional a las identidades sociales. Frente a la avanzada homologante de la globalización, Giménez afirma que los territorios internos perduran, "aunque bajo formas modificadas y según configuraciones nuevas".[54]

Para el caso de los grupos etnolingüísticos asentados en Sonora, tanto en Puerto Peñasco, como en Estación Pesqueira, es el apego socioterritorial lo que nos da la clave para comprender la multidimensionalidad de la experiencia territorial humana en dichos grupos. Es la multiterritorialidad la condición que nos permite comprender de qué manera el apego socioterritorial se asume como un valor simbólico-expresivo y una carga emocional directa que muchas veces no pasa por la mediación de la pertenencia a una comunidad local fuertemente integrada desde el punto de vista normativo.[55]

Sin embargo, en el caso de los migrantes indígenas, que poco a poco viven un proceso de asentamiento en los lugares de destino, la pertenencia y el apego socioterritorial se vuelven un emblema identitario, ya que el territorio de origen se convierte en la tierra mítica que da cuenta del origen común o de los "lazos de sangre" que los unen. El territorio, en este sentido, se vuelve móvil.[56]

[52] *Ibidem*, p. 128.
[53] Lo que Giménez llama *topofilia. Idem.*
[54] *Ibidem*, p. 130.
[55] *Idem*.
[56] M. A. Bartolomé, *Gente de costumbre…*, p. 89.

Los asentimientos: pertenencia socioterritorial

Este apartado recobra fundamentalmente la parte de los espacios de vida (*espace de vie*) y los espacios vividos (*espace vécu*) de Di Méo,[57] así como el apego socioterritorial de Giménez.[58] En sus planteamientos, ambos autores marcan como posibilidad la apropiación del espacio a partir de la emotividad que se consigue con la convivencia diaria y con las representaciones que se hacen de éste.

Para el caso de las familias llegadas del sur del país, tanto a Puerto Peñasco, como a Estación Pesqueira, este proceso se explica por varios aspectos:

- La oferta de empleo de cada uno de los lugares, debido a la expansión de empresas turísticas, o bien, agroindustriales que necesitan de una gran cantidad de mano de obra para poder sustentar su crecimiento.
- Los circuitos migratorios que permite a las familias de los diversos pueblos originarios construir un conocimiento cada vez más profundo de los lugares-destino por donde se desplazan.
- La red de relaciones parentales en cada lugar-destino donde poco a poco se van asentando algunas de estas familias.
- La posibilidad de adquirir lotes o predios donde puedan construir sus casas o algún negocio que, por lo general, es una tienda de abarrotes.
- El inicio de festividades vinculadas al ámbito religioso como las posadas, el nacimiento de Jesucristo, la fiesta de la Candelaria, el Día de Muertos.
- Uno de los más importantes es la celebración a santos patrones, vírgenes u otra deidad sagrada, que desde los lugares de origen se portan y que ahora se instalan como "llegados" a un nuevo lugar con su pueblo (San Juan Evangelista, Virgen de Juquila, Virgen de Guadalupe, Cristo del tercer viernes, Santa Cruz).
- El nacimiento de una y hasta dos generaciones producto de los casamientos entre familias indígenas, de distintos grupos etnolingüísticos o entre familias indígenas del "sur" con familias mestizas de Sonora.
- La continua frecuencia con la que se recorren lugares como *La Playa*, "nuestra colonia", los "campos agrícolas", "el cerro de medio camino".

Toda esta gama de situaciones y lugares ha conformado, a lo largo de más de 20 o 25 años de estancia en Peñasco y Pesqueira, una territoriali-

[57] Guy Di Méo, *Géographiesociale et territoires,* París, Nathan, 1998.
[58] G. Giménez, "Cultura, identidad y memoria..."

dad propia. Lo más interesante para poder comprenderla es conocer las estrategias que cada grupo etnolingüístico construye para hacer del espacio geográfico un nuevo asentimiento.

Los asentimientos serían, entonces, estos espacios apropiados vía la emotividad o afectividad que le da un sentido de apego y pertenencia al grupo, con lo cual logran, a lo largo de un tiempo medianamente largo, establecer sus lazos de consanguineidad imaginaria y fincar las bases de su identidad en un territorio.

La territorialidad se expresa, entonces, como una manera fundamental para cimentar la cultura, partiendo de un origen común y proyectando hacia el futuro su identidad étnica, con lo cual cada grupo genera, poco a poco, un espacio propio en un lugar que primero se presentaba como ajeno. Así, logran no sólo llegar a un lugar de asentamiento, sino construir asentimientos.

Para el caso de las familias nahuas, que llegaron a mediados de los ochenta al municipio costero de Puerto Peñasco, la construcción de un lugar propio inició con la "toma" de tierras en una colonia en la que el metro cuadrado se encuentra muy por debajo de los costos del suelo costero. Hace 22 años, el metro cuadrado les costó entre 100 y 200 pesos, por lo que comprar un lote de 100 o 120 metros cuadrados representaba un gasto no muy grande, debido a las buenas ventas que para ese entonces se tenían.

La venta promedio de una familia de artesanos era de entre 100 y 300 dólares diarios, esto en el periodo entre 1988 y 1990, cuando Peñasco representó, junto con Mazatlán, Guaymas, Rosarito y Cabo san Lucas los "nuevos" destinos turísticos de playa y sol en el noroeste mexicano.

Una vez asentadas las familias en estos lotes que lograron comprar, el siguiente paso en la apropiación de sus lugares fue la lucha por los servicios públicos y por la construcción de una zona de venta de artesanías que es prácticamente la puerta de entrada a Sandy Beach, lugar residencial de personas estadounidenses y canadienses.

Sin embargo, el lugar de asentamiento, la colonia Obrera, no se pobló de manera desordenada. El orden en el establecimiento tiene que ver con una localización espacial de cada una de las familias nahuas, según el lugar de origen. Las familias nahuas provenientes del pueblo de Tlamacazapa, se localizan justo detrás de la avenida de las Artesanías, la que lleva a Sandy Beach. La mayor parte de las familias se concentraron en tres manzanas y lograron colocar, como centro de su localización, una cruz, la cual celebran cada 2 y 3 de mayo desde hace ya más de 20 años.

Por otro lado, las familias llegadas del pueblo de Ahuehuepan y de San Juan Tetelcingo, ambos vecinos en el estado de Guerrero, concentraron sus lotes y casas cerca del Centro de Desarrollo Comunitario. Gran parte de estas familias son las que elaboran en sus casas-taller las artesanías en yeso que se venden en los locales comerciales y en la playa de Puerto Peñasco. Algo

muy particular en la historia de estas familias es también la celebración que inicia desde las posadas.

Cada año, desde hace más de 18 años, las familias de ambos pueblos rescatan una tradición que les permite dar inicio a la convivencia cultural en la colonia. Las familias nahuas de Ahuehuepan y San Juan Tetelcingo forman comités para organizar las posadas y la celebración a la Virgen de Guadalupe. En esta celebración se organiza cada familia para recibir a los peregrinos.

La representación de la peregrinación es un *performance* que permite a los pobladores recorrer las calles de la colonia y visitar las casas donde se localizan los hogares de las familias nahuas de ambos pueblos. Este recorrido es una delimitación espacial, pero también sociocultural, para dar a conocer al resto de los habitantes quiénes son estas familias, de dónde vienen y, además, dónde se encuentran localizadas en Peñasco.

Las posadas y la celebración a la Virgen de Guadalupe son el inicio de una organización social de las familias de estos pueblos que poco a poco, a partir de estas festividades, van construyendo un consenso que desemboca en la celebración a la Santa Cruz.

Las familias de Ahuehuepan, según entrevistados, tienen un ritual desde hace ya más de 20 años, que consiste en subir a un cerro que denominan el Cerro de Medio Camino. El Cerro se localiza a 50 kilómetros de distancia de Puerto Peñasco y en el camino que lleva a Sonoyta, frontera con Arizona en Estados Unidos. La celebración a la Santa Cruz en este cerro se realiza el primero de mayo; se llevan ofrendas y se pide, sobre todo, por las buenas ventas.

Es muy interesante saber que muchos turistas estadounidenses celebran el 5 de mayo en Peñasco, lo que da inicio a un periodo de tiempo de ventas (mayo, Semana Santa, verano, vacaciones de fin de año). Si bien no hay bendición de semillas o pedimento de lluvias ligado al ciclo agrícola y ritual del cultivo de maíz, el tiempo ritual se adapta en un lugar especial (cerro de medio camino) para iniciar el periodo de ventas bendecido por la Santa Cruz.

Las familias de San Juan Tetelcingo asistían, hasta 2010, al cerro de medio camino junto con las familias de Ahuehuepan, sólo que se dio un conflicto con los ejidatarios propietarios de los terrenos donde se hacían los rituales y se llevaban ofrendas a la Santa Cruz. Debido a ello, las familias de San Juan decidieron construir en la colonia Obrera una capilla (de la Sagrada Familia), punto o "centro" que articula a sus familias.

Familias de Copalillo, a pesar de tener una relación cercana con las de San Juan y Ahuehuepan, han dejado el catolicismo y ahora se reúnen en dos templos cristianos. Ellos no celebran a los santos o a la Virgen, tampoco a la Santa Cruz. La mayor relación con las familias de otros pueblos está dada

por las estrategias comerciales de sus artesanías y por otro espacio de vida llamado *La Playa*.

De esta manera, para las familias nahuas provenientes de estos cuatro pueblos, Puerto Peñasco representa desde hace 20 años un lugar de oportunidad para la venta de artesanías. Sin embargo, poco a poco, cada lugar, principalmente la colonia Obrera, se ha convertido en un lugar no sólo de asentamiento, sino en un espacio de vida y vivido, que genera en sus prácticas de identidad su pertenencia socioterritorial, se convierte así en lo que denomino *asentimientos*.

La historia de las familias zapotecas y triquis asentadas en Estación Pesqueira tiene algunas semejanzas con las familias nahuas de Peñasco. El contexto, por supuesto, cambia debido a que los ciclos agrícolas de producción de uva son diferentes de los del turismo. Sin embargo, es interesante reconstruir, de manera general, el proceso de apropiación de Pesqueira.

La llegada de las familias zapotecas y triquis a Pesqueira se encuentra en el marco de un circuito migratorio hacia el noroeste mexicano, el cual inicia en Sinaloa (Culiacán, entre otros), Baja California (Valle san Quintín, La Paz, Tijuana) para después llegar a Sonora (Costa de Hermosillo, Caborca, Pesqueira). Se incluyen, por supuesto, otros lugares-destino en estados como San Luis Potosí, Chihuahua, Tamaulipas y Estados Unidos.

La llegada a Estación Pesqueira se dio a finales de los ochenta. Las primeras familias viajaron a Pesqueira debido a que se enteraron por paisanos u otros migrantes de la producción de uva y de los mejores precios en el pago de los jornales durante la cosecha (mayo-junio). La ganancia, en aquel entonces, era de entre 100 y 120 pesos diarios, una cantidad mucho mejor que los 80 y 90 pesos diarios que se ofrecían en Sinaloa por el corte de verdura (jitomate, pimiento morrón, pepino, entre otros).

Cuando llegaron las primeras familias, la situación era muy difícil debido a que no dominaban el español y no conseguían un lugar para vivir. Los nativos sonorenses radicados en Estación Pesqueira empezaron a ver a la gente proveniente de otros lugares y notaron que hablaban un "idioma" distinto, como fuereños o *guachos*.[59] La producción y abundante cosecha de uva destinada al mercado estadounidense generó una gran demanda de mano de obra jornalera que poco a poco fue cubierta por las familias indígenas llegadas del sur de nuestro país (principalmente de Oaxaca).

Estas familias zapotecas y triquis de Oaxaca comenzaron a establecerse en Pesqueira cuando los ejidatarios de dicho lugar decidieron rentar y vender sus tierras. Los lotes que se ofrecían y el buen pago por los

[59] Término local para denominar a las personas no nacidas en Sonora, sean mestizas o indígenas.

jornales a principios de los noventa les permitía comprar un lote o hasta construir casas.

Dichas familias pasaron por un proceso de asentamiento en el que algunas de ellas primero se instalaron en los campos agrícolas hasta el tiempo de cosecha; otras se fueron directamente a Estación Pesqueira y se quedaron en plazas públicas o en los patios de algunas personas que se los ofrecieron. Con el paso del tiempo, las familias mestizas instalaron cuartos (cuarterías) que rentaban para que se quedaran con sus familias y ocuparan agua, letrinas y dormitorios por un pago semanal. Al cabo de algunos años, las familias lograron sentirse parte del lugar.

Ya que se dieron las condiciones necesarias para que los ejidatarios iniciaran la venta de lotes, las familias, hasta entonces de migrantes, comenzaron a adquirir predios y a construir sus casas. Es muy representativo, incluso para este trabajo, cómo la mayor parte de la localidad se encuentra compuesta por secciones de casas donde se han ubicado las familias zapotecas, a diferencia de las triquis. Sin embargo, en Pesqueira se tiene clara la ubicación de las calles y secciones donde viven los *oaxacos*[60] y la ubicación de las ya ahora pocas familias mestizas nativas sonorenses.

La *gente del sur*, los *oaxacos*, han hecho del lugar un espacio de vida y con el tiempo un espacio vivido. En esta sección de Pesqueira, donde los mestizos dicen que viven los *oaxacos*, es el lugar en el cual inició la celebración a la Virgen de Guadalupe y las posadas. En ambas celebraciones, que son las primeras organizadas por las familias zapotecas, se va cimentando un reencuentro entre paisanos de Coatecas Altas, pueblo de origen de la mayor parte de las familias zapotecas asentadas en Pesqueira.

Una vez que ya se ha establecido un ritmo en el que cada año se preparan para estas celebraciones, da inicio la celebración de la Virgen de Juquila, entidad anímica regional que une a zapotecos y triquis para su celebración en Estación Pesqueira, Sonora.

El paso mayor de estas celebraciones a una de dimensiones definitivas que marca la pauta en el proceso de apropiación y de apego socioterritorial es la celebración del santo patrón de las familias zapotecas de Coatecas Altas: san Juan Evangelista. La llegada de una imagen muy clara del santo a fines de 2010 logró fincar las bases definitivas de la identidad étnica zapoteca en Estación Pesqueira.

Esta imagen la llevaba una familia de migrantes de Oaxaca que iba rumbo a Estados Unidos. La imagen fue descubierta por doña María Natividad, una de las personas más ancianas en Pesqueira, quien decidió orga-

[60] Término utilizado por las familias mestizas nativas de Sonora para nombrar a las familias llegadas del sur de nuestro país, sin distinción del grupo etnolingüístico al cual pertenecen.

nizarle una fiesta al santo patrón. Lo interesante es que mandó construir en el "centro" de la zona habitada por las familias indígenas tanto zapotecas, como triquis, en un lote suyo, una capilla dedicada a san Juan Evangelista.

Algo muy interesante es un recorrido que hacen todos los invitados a la fiesta (peregrinación llamada *La Calenda*), que delimita el territorio zapoteco en Pesqueira. Sin embargo, hay paradas o estaciones del santo en casas de familias mestizas sonorenses, lo cual habla de una especie de consenso simbólico propiciado por el santo. Después de 22 años de habitar en Estación Pesqueira, las familias zapotecas y triquis han iniciado ya la construcción de sus asentimientos.

Reflexiones finales

Es indiscutible que el capitalismo actual va dando forma a los espacios y construye lugares desde los cuales impulsa la movilidad. En este flujo de capitales y de mercancías, las personas llegan buscando emplearse, ya sea como jornaleros o como peones en la construcción, formando parte de esta apuesta global de "aprovechamiento" de las condiciones locales. De tal manera que las familias indígenas provenientes del sur forman parte de esta reserva de mano de obra o de las "ventajas comparativas" que tienen las empresas para producir mercancías u ofrecer servicios.

Sin embargo, lo anterior deja de lado un pequeño detalle. Las personas establecen, también, una relación con el espacio y lo hacen suyo no sólo como fuente de empleo, sino como un lugar consagrado. Dicho proceso es necesariamente emotivo. Cada lugar al que se llega se construye también como un lugar que articula mitos, memoria colectiva, ritualidad, territorios de origen, entre otros. En este sentido, los destinos a los que han llegado los migrantes los convierten poco a poco en lugares de identidad, en espacios sociales desde la base de su identidad étnica.

La "llegada" de las familias a los que llamo *asentimientos* está llena de maltratos y violaciones a sus derechos colectivos como pueblos, a sus derechos humanos como personas y a sus derechos laborales como trabajadores. Puedo asegurar que nada del proceso migratorio está a favor de las familias migrantes indígenas. Sin embargo, una vez establecidas y a lo largo de este proceso de contacto y construcción de su propio espacio, van sintiéndose identificados con los lugares y tomando "cierta distancia" de aquellos que siguen migrando. Estos *radicantes* lo dejan claro al mirar a los que llegan en la temporada de cosecha de uva o de buenas ventas en el turismo, y, a su vez, frente a las familias sonorenses originarias.

LA NOBLEZA INDIA DE MALINALCO FRENTE AL PROCESO DE HISPANIZACIÓN

Gerardo González Reyes*
Felipe Santiago Cortez**

Resumen: La historiografía existente sobre la nobleza indígena en la época colonial tiene dos ejes de estudio: por un lado, hay quienes han abordado su decadencia durante el siglo XVI y principios del XVII. Por el otro, se ha investigado la adecuación de dicha nobleza al sistema novohispano por medio de su incorporación a la universidad. En nuestro escrito, analizamos un caso inédito en virtud del documento de congregación de Malinalco. Si bien es cierto que el linaje gobernante fue desplazado una vez que los españoles conquistaron el lugar, los linajes internos de cada barrio congregado administraron su propia parcialidad, además de no permitir la imposición de gobernadores externos al pueblo de indios; de tal suerte que se extendió el gobierno prehispánico a través de varios linajes malinalcas que supieron colocarse en los cabildos de indios durante el siglo XVII.

Abstract: The existing historiography about the indigenous nobility in the colonial era has two axes of study: on the one hand, there are those who have addressed their decline during the sixteenth and early seventeenth centuries. On the other hand, the adequacy of this nobility to the novohispano system has been investigated through its incorporation into the university. In our paper we analyze an unpublished case under the congregation document of Malinalco. While it is true that the ruling lineage was displaced once the spaniards conquered the

* Universidad Autónoma del Estado de México, México.
** El Colegio de Michoacán, México.

place, the internal lineages of each congregated neighborhood administered their own bias, in addition to not allowing the imposition of governors external to the people of Indians; in such a way that the prehispanic goverment was extended through several malinalca lineages knew how to place themselves in the cabildos of Indians during the seventeenth century.

Palabras clave
Congregación, nobleza, linajes, Malinalco, cabildo.

Keywords
Congregation, nobility, lineages, Malinalco, government.

La historiografía moderna sobre los pueblos de indios afirma la existencia de un pacto explícito entre el gobierno virreinal y la nobleza nativa como paso previo para imponer el interés del gobierno regalista por encima del proyecto señorial de conquistadores y encomenderos de la primera mitad del siglo XVI.[1] Esto implicó beneficios para los señores supremos, como el reconocimiento de privilegios y prerrogativas inherentes a su linaje. Según lo anterior, los primeros en beneficiarse con el acuerdo fueron los descendientes del triple gobierno de la cuenca y, posiblemente, la noble-

[1] Esta corriente historiográfica fue inaugurada por Gibson en 1967, en su estudio clásico sobre las entidades políticas de la cuenca de México; años después, el modelo explicativo de este autor fue contrastado y ampliado mediante un estudio minucioso de la sierra norte de Puebla, elaborado por García Martínez (1987); a partir del examen de la transformación de los *altepeme* en pueblos de indios y su fragmentación en los siglos XVII y XVIII, el autor demostró el proceso de devaluación de la nobleza india como eje articulador de las otrora entidades políticas. En la última década del siglo pasado, Menegus Bornemann destacó los dos momentos cumbre de la política española en relación con la nobleza nativa, los cuales corresponden a los reinados de Carlos V y Felipe II. Con el último monarca, se concreta la creación de la monarquía universal española, al tiempo de someter los intereses señoriales de conquistadores, encomenderos y caciques. Margarita Menegus Bornemann, *Del señorío indígena a la república de indios. El caso de Toluca, 1500-1600*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1994, pp. 271.

Dos balances historiográficos sobre esta línea de pensamiento han sido elaborados en distintos momentos por Menegus Bornemann: "Comunidad, pueblo o corporación: los indios de la Nueva España en el siglo XVIII. Una revisión historiográfica", en Enrique González González (coord.), *Historia y Universidad. Homenaje a Lorenzo Mario Luna*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1996, pp. 51-62; también, de él mismo, *Los indios en la historia de México: siglos XVI al XIX. Balance y perspectivas*. México, Fondo de Cultura Económica, 2006.

za de los señoríos que oportunamente pactaron con las huestes de Cortés para "darse de paz". En situaciones opuestas, la nobleza local fue removida del gobierno y sustituida rápidamente por una clase de funcionarios encargados de ejercer el cargo con miras al establecimiento del cabildo entre los emergentes pueblos de indios. Gibson califica este suceso como parte del proceso de hispanización política, tendiente a establecer la rotación de cargos y la representatividad de cada uno de los integrantes de la corporación; es decir los barrios y los sujetos o estancias dependientes de la cabecera.[2]

Un cambio en la política española, motivado sobre todo por las preocupaciones financieras de Felipe II, provocó la ruptura de la alianza inicial. A partir de la segunda mitad del siglo XVI, la nobleza india vio minados sus privilegios; sus tierras patrimoniales, sus antiguos *mayeques* y el régimen de excepción tributaria desapareció paulatinamente. El proyecto regalista había triunfado sobre los intereses de conquistadores, encomenderos, frailes doctrineros y la propia nobleza nativa.

Es nuestra intención, en las líneas siguientes, ofrecer una revisión de este proceso a través de lo ocurrido en el caso de Malinalco y su nobleza. Consideramos que el ejercicio de escudriñar en su pasado, a partir de la documentación generada en ocasión de su congregación en la primera década del siglo XVII,[3] nos permitirá contribuir con una pieza más del complejo mosaico, referente al ejercicio del poder y las prácticas de gobierno en el mundo virreinal temprano. Para ello, nuestra propuesta gira alrededor de tres ejes: la nobleza india de Malinalco antes y después de la Conquista, su desplazamiento del gobierno en la primera mitad del siglo XVI y su posterior recuperación en el contexto del reordenamiento político territorial de finales del siglo XVI y principios del XVII.

El origen del linaje

Tezozómoc legó a la posteridad una de las múltiples versiones sobre la travesía de los teochichimecas, la gente de Aztlan, los mexitin chicomoztoca, en su búsqueda de la tierra prometida.[4] Hoy en día sabemos que este conjunto de relatos se enmarca en la diáspora tolteca del siglo XII que antecede a la aparición de los mexitin y su posterior consolidación y expansión en la his-

[2] Charles Gibson, *Los aztecas bajo el dominio español 1519-1810*, en Julieta Campos (tr.), México, Siglo XXI Editores, 2007, pp. 168-195.

[3] M. Menegus Bornemann y S. Cortez, *La Congregación de Malinalco de 1600*, México, Instituto de Investigaciones sobre la Universidad y la Educación, Instituto de Investigaciones Bibliográficas de la Universidad Nacional Autónoma de México, 2014.

[4] Fernando Tezozómoc, *Crónica mexicáyotl,* México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1992, p. 187.

toria prehispánica; es decir, se trata de un conjunto de tradiciones históricas sobre el origen de los linajes o gentes “conocidas”, reunidos en torno del *altepetl*, el *calpulli*, el dios patrono y la clase gobernante, arropados bajo el manto multiétnico del derrotero Aztlan-Chicomoztoc-Tenochtitlan.

En el transcurso del recorrido, con duración de 262 años, ocurrieron algunos conflictos interétnicos que provocaron rupturas. De entre los más sonados, están la separación del *calpulli*, conocido posteriormente bajo el gentilicio de los michoaques, y el abandono de una rama del linaje *mexitin*, en Texcaltepec. Para efectos de nuestro tema, importa resaltar este último acontecimiento.

Ocurre que Huitzilopochtli, patrono titular de los *mexitin*, se afrenta de su hermana Malinalxoch por hechicera, por embaucadora de gentes; de manera que en un punto de la travesía decide abandonarla junto con sus seguidores, bajo el argumento de que a él le corresponde el oficio de la guerra con la que habrá de dar honra y fama a sus seguidores. A este pasaje le sucede el siguiente discurso:

> Y ella, la hermana de Huitzilopochtli, la de nombre Malinalxoch, cuando la dejaron dormida, la dejaron a pie, cuando se despertó, luego ya llora Malinalxoch, les dice a sus padres: “¡oh, mis padres! ¿adónde iremos?; pues ciertamente nos dejó secretamente mi hermano mayor, Huitzilopochtli… Y pues busquemos la tierra adonde iremos, pues ya por todas partes se está establecido”, y luego vieron el cerro de nombre Texcaltepetl, sobre de él se establecieron, y le suplicaron a los moradores de allí, a los texcaltepeca, luego les dijeron: “pues está bien, allá estableceos encima del Texcaltepetl”, y ella, Malinalxoch, ya está preñada, ya tiene grande el vientre, y nació el vástago de Malinalxoch, macho, de nombre Copil, cuyo padre de nombre Chimalcuauhtli, rey de Malinalco.[5]

Observemos cómo el conflicto entre Huitzilopochtli y su hermana constituye un punto de quiebre en la peregrinación mítica, al tiempo que marca el principio de un nuevo linaje en las personas de Chimalcuauhtli, Malinalxoch y el malogrado Copil. Con ellos se inaugura una tradición histórica cimentada en el pasado chichimeca chicomoztoca. Su separación de los *mexitin* los coloca en situación de desamparo, en medio de gente de filiación otomiana; sobrevienen súplicas, alianzas y acuerdos para ocupar el Texcaltepec. En este lugar, establecen su residencia permanente. Por otro lado, el embarazo de Malinalxoch y su inminente alumbramiento es una metáfora de la ejecución del primer acto fundacional por medio del cual se transita del antiguo *calpulli* de filiación mexica al renovado *altepetl* con

[5] *Ibidem*, pp. 30-31.

identidad propia; fue así como Texcaltepec cambió su nombre por el de Malinalco *altepetl* y sus ocupantes serán conocidos en lo sucesivo como *malinalcas*.[6]

Otras crónicas procedentes del mundo virreinal temprano confirmarán el parentesco histórico entre malinalcas y mexitin, al registrar en sus anales el envío desde Nepopohualco, otro lugar de la peregrinación mítica, a héroes culturales como Nahualli, Tenantzin y Chiauhtototl, con la misión de fundar Malinalco y establecer su linaje.[7]

Años después, hacia el siglo xv, cuando los mexitin tenochcas habían sellado su alianza con los señoríos de Tetzcoco y Tlacopan con miras a su expansión militar por los cuatro rumbos del Cemanahuac, encontraremos nuevamente otro testimonio del vínculo estrecho que los une con los malinalcas. Sabemos que la construcción del imperio de la Triple Alianza se basó en dos estrategias: la conquista militar, por un lado, y las alianzas matrimoniales, por el otro; esta última se empleó en los casos donde no hubo oposición a la expansión tenochca, sobre todo por razones de filiación y parentesco. Fue así como en una crónica de 1544 se recordaba cómo en el año 153 de la fundación de Tenochtitlan; es decir, en 1474, Axayacatzin, tlatoani mexica, "hizo señor de Malinalco a Citlalcoatzin".[8] Este hecho guarda especial relevancia porque al siguiente año fue sometido el señorío Matlatzinca, de filiación otomiana. De esta manera, en el último cuarto del siglo xv, el área de estudio fue testigo del proceso de nahuatización, consistente en la reorganización del territorio y en la imposición de cargas tributarias.

Este último hecho constituye una prueba más de la fuerte filiación entre mexicas y malinalcas, pues a diferencia de los señoríos otomianos, sojuzgados por Axayacatl, sobre quienes pesaron cantidades ingentes de tributos consistentes en trojes de maíz, huauhtli, frijol, trajes de guerrero, textiles, recursos maderables y artículos suntuarios, Malinalco aportaba una cantidad inferior en mantas y comestibles.[9] De hecho, es probable que Ma-

[6] Dice literalmente la *Crónica*: "y ya también una vez se vuelve a su casa, de nombre Texcaltepetlicpac, y ahora Malinalco, pues ella le está poniendo nombre porque pues había estado ella, la de nombre Malinalxoch, entonces se llama Malinalco el poblado desde que ella allá vino a llegar poniéndole nombre, la de nombre Malinalco, cuando vino a llegar". *Ibidem*, p. 41.

[7] Rafael Tena, "Historia de los mexicanos por sus pinturas", en R. Tena (ed.) *Mitos e historias de los antiguos nahuas,* México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2002, pp. 16-17 y 53.

[8] *Ibidem*, p. 53.

[9] Esta diferencia se puede constatar en los registros del *Códice Mendoza* o *Mendocino*. Las láminas 32 a 35 de la segunda sección del *Códice* corresponden al antiguo señorío matlatzinca con 33 altepeme, entre los que se encontraban Quauhacan, Tollocan, Ocuilan,

linalco, al encabezar la provincia tributaria del mismo nombre, haya fungido como el lugar de residencia del calpixque o recolector de tributos, idea que adquiere cierta dosis de credibilidad si tomamos en cuenta que, desde 1501, los mexica tenochcas se dieron a la tarea de construir un espacio ritual en la zona montañosa de Malinalco, conocido como el Cuauhtinchan, destinado al entrenamiento militar y la celebración de ceremonias asociadas con los ciclos agrícolas.

A pesar de la aparente supremacía tenochca, su declive se advertía en el horizonte, la inconformidad de los señoríos sujetos a su dominio y las rivalidades étnicas promovidas por la presencia hispana dieron al traste con el imperio.

La nobleza malinalca frente a la Conquista española

Esta etapa de la historia, y en especial la participación de la nobleza frente a la incursión española en la zona, es quizá la menos iluminada por las crónicas tempranas. Las únicas fuentes disponibles proceden de la autoría de los conquistadores Hernán Cortés y Bernal Díaz. Escuchemos primero la versión del autor de la *Historia verdadera.* El cronista nos ubica en el contexto del cautiverio de Moctezuma por parte de Cortés. Revela que cuando Cacamatzin y Tetlepanquetzalzin, aliados del primero, se enteran de este hecho inaudito, organizan una ofensiva con la ayuda de algunos señores de la cuenca y otros más proclives al gobierno tenochca, entre los que se encontraba el señor de Matalcingo, con quien estaba emparentado el *tlahtoani* mexica por vía materna.[10]

Sin embargo, el intento de auxilio fue frustrado por la divergencia de opiniones y el juego de intereses predominantes entre los diferentes señoríos sujetos a la Triple Alianza. Más tarde, frente al sitio de Tenochtitlan, se volvieron a escuchar rumores de organización. De nuevo, el testimonio de Díaz del Castillo nos proporciona detalles del particular, "[a nuestros oídos llegó] que se juntaban tres provincias, que se decían los de Matalcingo y Malinalco, y otro pueblo que se dice Tulapa para venir sobre nosotros y mientras estuviésemos batallando con los mexicanos darnos en las espaldas en nuestros reales".[11]

Malinalco y Xocotitlan como cabeceras de las provincias tributarias. *Vid. Códice Mendoza, Códice Mendoza o Códice Mendocino*, edición facsimilar de Francisco del Paso y Troncoso, introducción de Jesús Galindo y Villa, México, Innovación, 1980.

[10] Bernal Díaz del Castillo, *Historia verdadera de la conquista de Nueva España*, México, Porrúa, 1983, p. 193.

[11] *Ibidem*, pp. 361-362.

A partir de este testimonio, deducimos una postura clara y decidida de la nobleza de Malinalco respecto de la adversidad de su parentela establecida en la cuenca. Es clara la hostilidad frente al conquistador, a diferencia de otros señoríos como los tlahuicas de Cuauhnahuac, que habían optado por una alianza oportuna con los castellanos.

Este hecho provocó que sus vecinos del otro lado de la Cuauhtlalpan; es decir, los matlatzincas y malinalcas, enfrentaran de manera directa a los tlahuicas. Cortés recupera este pasaje al apuntar en sus memorias que recibió la visita de mensajeros provenientes de la provincia de Cuauhnahuac, quienes se quejaron de los abusos de malinalcas y cohuixcas por haberse aliado con los españoles. Como respuesta, Cortés envía una partida militar al mando de Andrés de Tapia, con la orden de aplacar a los malinalcas: "Y llegado a una población pequeña que está entre Malinalco y Coadnoacad halló a los enemigos que le estaban esperando; y él, con la gente de Coadnoacad y con los que llevaba, comenzó su batalla en el campo, y pelearon tan bien los nuestros, que desbarataron los enemigos y en el alcance los siguieron hasta los meter en Malinalco, que está asentado en un serro muy alto y donde los de caballo no podían subir; y viendo esto, destruyeron lo que estaba en el llano; y volvieronse a nuestro real con esta victoria."[12]

Si bien es cierto que la superioridad de la tecnología bélica del conquistador operó en su favor, parece poco probable que una simple persecución se traduzca en la derrota definitiva de los malinalcas. No fue sino poco tiempo después cuando Gonzalo de Sandoval, otro de los capitanes de Cortés, logró derrotar con mucho esfuerzo a los matlatzincas; es entonces que el propio extremeño registra cómo los señores supremos de Matlatzinco, Malinalco y Cohuixco se le presentaron para "darse por servidores de su Magestad". El hecho es puntual porque, derrotados los aliados, Tenochtitlan se quedó sin apoyo militar y abasto alimentario durante su estado de sitio.[13]

El final de una época y el ocaso de la nobleza malinalca

Alonso de Zorita asegura que luego de la derrota de Tenochtitlan, Cortés convocó en Coyoacán a una junta de señores y caciques para informarles que en lo sucesivo ya no acudirían con sus tributos a los señores supremos de la Triple Alianza, sino al emperador, y en su nombre a él, junto con los demás españoles, "y que cada pueblo de los que eran algo habían de ser por sí".[14] Esta referencia se ha tomado como el punto de partida para explicar

[12] Hernán Cortés, *Cartas de relación*, México, Porrúa, 1983, pp. 148-149.

[13] *Ibidem*, pp. 150-152.

[14] Alonso de Zorita, *Breve y sumaria relación de los señores de la Nueva España*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1963, p. 130.

el proceso de desestructuración de la organización política mesoamericana. En efecto, el desconocimiento de la autoridad imperial de la Triple Alianza, perceptible en la ruptura de los lazos tributarios, acompañada de la reducción del ejercicio jurisdiccional al ámbito de los señores locales, vigilados en lo sucesivo por sus encomenderos, fue el primer paso para el establecimiento de un nuevo pacto de gobierno.

Carlos I de España y V de Alemania fue el ideólogo de la nueva política, expresada en el concepto de monarquía universal española. A través de esta entidad se trató de mantener intactos usos y costumbres de los señores nativos, siempre que no se opusieran al derecho natural; por tanto, la nobleza permaneció en los cargos de dirigencia. Aunque esta situación duró pocos años, De Zorita reconocía que sólo Moctezuma perdió su reino y señorío para cederlo a la corona real de Castilla; mientras todos los demás señores de las provincias antes sujetas a Tenochtitlan, junto con los de Tetzcoco y Tlacopan se mantuvieron al frente de sus súbditos.[15]

Hasta ahora, el estudio más completo sobre el proceso de desplazamiento de la nobleza nativa de Tenochtitlan de los puestos de primer nivel continúa siendo el elaborado por Gibson.[16] Por él sabemos que el linaje tenochca se mantuvo en el gobierno con altibajos hasta 1525, pero en los periodos de administración de la primera y segunda audiencia fueron colocados en la primera magistratura funcionarios de segundo nivel, procedentes de la nobleza media. Esta situación se regularizó en 1535, con la llegada del primer virrey, don Antonio de Mendoza, quien nombró a don Diego Huanitzin, nieto de Axayacatl, gobernador de Tenochtitlan; salvo un interregno de un juez gobernador entre 1554 a 1557, el linaje mexica se prolongó hasta Luis de Santa María Cipac, considerado el último de los gobernadores descendiente de la familia imperial.[17] Nuevos vientos soplaban sobre el territorio del antiguo Anáhuac. Intereses cada vez más pragmáticos consideraban por demás inútil y hasta peligrosa la presencia de la antigua nobleza. Se trataba de despojarse del lastre de las alianzas carlistas para dar paso a la política del máximo beneficio económico. Pero, a reserva de este giro inusitado, un hecho se impone en la revisión del proceso. Cuando la nobleza tenochca dejó de ser útil a los intereses colonialistas, se le erradicó paulatinamente del escenario junto con los miembros de su extensa parentela, ubicada y extendida más allá de la cuenca de México; sólo así se explica el ocaso relativo de la nobleza malinalca. Sin duda alguna, el peso de su filiación mexica, evidenciada en los incisos anteriores, derivó en su separación del ejercicio del poder.

---

[15] *Ibidem*, p. 38.
[16] *Vid*. Ch. Gibson, *op. cit.*
[17] *Ibidem*, p. 171.

Este hecho tuvo lugar en 1552, cuando el linaje *tlahtoani* fue apartado del gobierno local, y su lugar fue ocupado por don Pedro Motolinea, principal de Toluca.[18] Lo mismo ocurrió con los señores de Ocuilan, Xalatlaco y Tlalchichilpa, en la antigua provincia Matlatzinca. Nuevamente, De Zorita refiere con elocuencia el significado y dimensión de estos cambios. Se trataba, dice, de introducir en los antiguos *altepeme* la vara de gobernador, alcalde y alguacil; es decir, el cabildo castellano que "ha sido la causa de abatir y deshacer (a) los señores".[19]

En el caso de Malinalco, cuando la nobleza fue separada del gobierno supremo, el linaje local se tuvo que replegar a la administración de las parcialidades y estancias dependientes de la cabecera. Esto se evidencia medio siglo después, cuando en el contexto de la congregación el linaje desplazado hizo efectiva su participación como una manera de volver por sus fueros.[20]

La congregación de 1600

En este apartado, nos dedicaremos única y exclusivamente a analizar la congregación de Malinalco, con la intención de resaltar la idea expresada en el párrafo anterior. Para ello, ocupamos una fuente inédita que habla de este proceso.[21] La riqueza del documento es tal que nos pudimos dar cuenta

[18] Silvio Zavala, *Libros de asentamientos de la gobernación de la Nueva España (periodo virrey don Luis de Velasco, 1550-1552)*, México, Archivo General de la Nación, 1982, p. 444.

[19] De Zorita, *op. cit.*, p. 39.

[20] Desde 1967, Gibson demostró para la cuenca de México que los primeros cabildos se establecieron al mediar el siglo xvi. El hecho coincide con el despliegue del primer programa de congregaciones en el centro de la Nueva España. Sabemos que, para el caso de Malinalco, las primeras autoridades fueron nombradas en 1552. *Vid.* Gerardo González Reyes, *Tierra y sociedad en la sierra oriental del valle de Toluca, siglos xv-xviii. Del señorío otomiano a los pueblos coloniales*, Toluca, Gobierno del Estado de México, 2009, pp. 161-163. Mientras que la primera noticia concreta de su cabildo constituido procede de 1580. A la fecha, no se han encontrado evidencias concretas sobre la suerte de Malinalco durante el primer programa de congregaciones. En contrapartida, el testimonio más completo sobre este proceso es el que se comentará en las siguientes líneas; según lo anterior, debemos advertir que en Malinalco primero se constituyó el cabildo y posteriormente se procedió a la reorganización de sus habitantes, a la sombra del segundo programa congregacional.

[21] El documento es una copia simple de un expediente de 1750, promovido por el pueblo de san Nicolás, sujeto de Malinalco, sobre la posesión de unas tierras que reclamaban como suyas. Este documento fue donado por el licenciado Manuel Díaz Murguía a la Universidad Nacional Autónoma de México, en 1997. La copia simple de la congregación comienza en la foja 6 y termina en la foja 39v. La hoja inicial del documento del siglo xviii, correspondiente al conflicto del pueblo de San Nicolás, contiene a su anverso un mapa pintado; sin embargo, al parecer no se trata del mapa de la congregación de Malinalco, sino de un mapa elaborado con motivo del conflicto por tierras de San Nicolás que da lugar al expediente de 1750. Queremos agradecer a la doctora Margarita Menegus por rescatar el

que los linajes prehispánicos de Malinalco se mantuvieron con altibajos al frente de su población y de su nuevo territorio, de tal manera que sostuvieron su condición de principales como un modo de asegurar su jerarquía política, hasta las primeras dos décadas del siglo XVII.

Antes de entrar de lleno a la fuente de congregación, queremos dar un breve panorama historiográfico sobre dicho proceso. Howard F. Cline escribió en 1949 un artículo sobre la congregación de finales del siglo XVI. En este trabajo pionero sobre la reducción de los pueblos,[22] Cline puso de manifiesto que la política novohispana tuvo como objetivo primordial reducir a vida urbana los caseríos indígenas dispersos, dándoles una estructura ordenada que hasta el día de hoy permanece.[23] Para llevar a cabo este proceso de congregación de los pueblos de indios, se realizaron visitas de inspección para revisar y calcular la potencialidad de los lugares receptores. Simultáneamente, en la administración del conde de Monterrey, se mandaron 30 comisiones en septiembre de 1598 para reconocer el terreno y, sobre todo, tener cuidado con los problemas que pudieran presentarse al momento de ser trasladado.[24] Los reajustes fueron considerables; de entrada, desaparecieron cientos de establecimientos menores que originaron una drástica reorganización espacial de los pueblos de indios. Finalmente, Cline concluye que las congregaciones realizadas entre 1595 y 1605 llevaron a una redistribución de la población indígena, cuyas implicaciones fueron evidentes durante toda la época colonial.[25]

Para 1952, Ernesto de la Torre Villar hizo un análisis sobre el texto publicado por Lesley Byrd Simpson,[26] en el que en un apartado se alude a la

---

documento de congregación de Malinalco que estaba guardado en la caja fuerte del fondo reservado de Biblioteca Nacional. El documento ya se publicó. M. Menegus Bornemann y S. Cortez, *op. cit.*

El que suscribe, Felipe Santiago: agradezco a la doctora Margarita las atenciones que ha tenido conmigo, el documento de congregación fue la base de mi investigación de maestría bajo su dirección.

[22] Se entiende como *congregación* el proceso político que tuvo como finalidad remover a los indios a espacios designados por la autoridad hispana, cuyos resultados fueron múltiples y muy variados; esto depende del área de estudio. Para el caso de Malinalco, su congregación significó la remoción espacial, tendiente a facilitar la administración tanto política como religiosa. Ahora bien, cada vez que hablemos de "reducción de los pueblos", nos referimos al proceso de desplazamiento espacial, que bien se puede tomar como sinónimo de congregación.

[23] Howard F. Cline, "Civil congregations of the indians in New Spain", 1598-1606, *The Hispanic American Historical Review*, XXIX, núm. 3, 1949, pp. 349-350.

[24] *Ibidem*, pp. 352-353.

[25] *Ibidem*, p. 369.

[26] *Vid.* Byrd Simpson, *Studies in the Administration of the Indians in New Spain,* 7, núm. 16, Berkeley, University of California, 1934.

relación de la visita y demarcación del pueblo de Tianguistengo, en el actual estado de Hidalgo. Tianguistengo, en 1597, tenía la jerarquía de cabecera. Su configuración interna era de 117 tributarios que labraban una sementera de maíz, además de poseer ricos recursos naturales como afluentes de aguas y tierras fértiles.[27] Esta descripción se repite en cada una de sus parcialidades. Lo interesante de la relación son las manifestaciones contrarias a la reducción que hicieron sus sujetos, de tal forma que en los argumentos se esgrime la preocupación de dejar sus cultivos: "dicen que en su pueblo hacen sus sementeras, y que por estar alrededor del monte las están guardando, y mudándose a la cabecera es fuerza irlas a hacer en sus tierras, porque no las hay en la dicha cabecera".[28] La postura de los sujetos no fue respaldada por el fraile agustino Bartolomé de Nava, ni por la encomendera del lugar doña María de Mosquera.

En 1604, una vez que se presentó la relación, el juez demarcador hizo un oficio reiterando el beneficio de la congregación para los pueblos sujetos de Tianguistengo; además de señalar lo fácil que sería la administración de la doctrina de los indios.[29]

En su análisis sobre el valle de México, Charles Gibson puntualizó que la congregación significó la eficiencia administrativa y la facilidad para la evangelización, más que una táctica para apropiarse de las tierras de los indios.[30] Gibson opinó que la congregación fue, en cierta medida, un programa que sostuvo y no restringió la propiedad de los pueblos. Ejemplo de ello fue Tacuba, donde las incursiones españolas habían penetrado gravemente las tierras y como remedio a su vulnerabilidad, los propios indios solicitaron la aplicación de su congregación.[31]

Otro trabajo primordial para entender la política de congregación es el artículo de Peter Gerhard. Él estableció que las congregaciones enfrentaron diversos problemas. Por ejemplo, no se puede negar la adquisición de tierras por parte de los españoles, ya que al abandonar los indios sus lugares, se consideró la tierra como realenga y, por lo tanto, digna de repartirse a españoles mediante una merced.[32] Sin embargo, en algunas partes de la Nueva España, se consolidó el gobierno indígena, además de crear verdade-

[27] Ernesto de la Torre Villar, "Las congregaciones de indios en el siglo XVI. Relación de la congregación del pueblo de Tianguistengo, provincia de Meztitlán", *Boletín del Archivo General de la Nación*, XXIII, núm. 2, 1952, p. 186.

[28] *Ibidem*, pp. 193-194.

[29] *Ibidem*, pp. 207-211.

[30] Ch. Gibson, *op. cit.*, p. 290.

[31] *Idem*.

[32] Peter Gerhard, "Congregaciones de indios en la Nueva España en 1570", *Historia Mexicana*, XXVI, núm. 3, 1977, p. 385.

ros pueblos ordenados con tierras para sembrar.[33] Como podemos ver, Peter Gerhard vislumbró aspectos negativos y positivos de las congregaciones.

Noemí Quezada se enfocó en el estudio del segundo periodo de congregaciones (1591-1605) en el valle de Toluca. En su análisis, encontró las órdenes de reducción para los pueblos de Zumpahuacan, Ocoyoacac, Atlacomulco, Ocuilan, e incluso Malinalco.[34] Su trabajo se sustentó en documentos procedentes de los ramos de Indios, Congregaciones y Tierras. Al analizar la orden de reducción de Malinalco de 1593, hay algunos datos: "sean congregados todos entre ellos el pueblo y sujetos de Malinalco con la brevedad […] comando a Cristóbal Rodríguez de Avalos encomendero […] que juntamente con el padre prior […] vean con atención […] que todos los indios se junten".[35] Ella no tuvo a su alcance el documento de congregación que sustenta este trabajo.

Para finalizar esta breve referencia historiográfica, Margarita Menegus refiere que la historia de las congregaciones aún está por escribirse. Para ella, no deben perderse de vista los elementos que se encuentran implícitos en la política congregacional; por ejemplo, el problema de la libertad de los indios, el dominio de las tierras de los naturales, la funcionalidad de separar las dos repúblicas y el carácter del gobierno indio.[36] Margarita Menegus considera que el impulso que el virrey Luis de Velasco dio a las congregaciones tuvo como resultados la redistribución de la tierra, la introducción de nuevos elementos que conformaron el régimen de tenencia de la tierra indígena, además de constituirse en verdaderas repúblicas de indios.[37]

Como hemos señalado, en la segunda mitad del siglo XVI, hubo un problema respecto del gobierno de Malinalco, ya que Luis de Velasco encargó el pueblo a un indio principal de Toluca de nombre Pedro Motolinia para su administración. Sin embargo, los linajes nobles locales se mantuvieron como gobernadores internos de sus estancias y,[38] bajo la figura de

[33] *Ibidem*, p. 387.

[34] Noemí Quezada, "Congregaciones de indios en el Valle de Toluca y zonas aledañas", en Manuel Miño Grijalva (coord.) *Mundo rural, ciudades y población del Estado de México*, México, El Colegio Mexiquense, 1990, p. 77.

[35] Archivo General de la Nación de México, Indios, vol. 6 (1ª pte.), exp. 575 (f. 152v-153). En lo sucesivo, se consignará como AGN.

[36] M. Menegus, *Del señorío indígena*…, p. 163.

[37] *Ibidem*, p. 173.

[38] Cabe señalar que fuimos muy cuidadosos con los conceptos mencionados en la fuente, de tal manera que *pueblo*, *estancia* y *barrio* cobran vital relevancia. Se entiende como *pueblo* el asentamiento más importante en donde se ubicaba la residencia de los distintos sectores que coadyuvaban la política y administración, además de los alcances tributarios y territoriales. De manera implícita, en el documento se entiende como *barrio* la entidad territorial que estaba a poca distancia de la cabecera. La significación etimológica de *barrio* proviene del árabe, que significa "exterior o fuera de la ciudad" (que se usaba para diferenciar

principales, también fungieron como miembros activos dentro del cabildo indio, de tal suerte que ellos junto con el encomendero y los frailes agustinos acompañaron al juez congregador durante la congregación.

Asimismo, colaboraron en la distribución de solares y parcelas para los diferentes grupos domésticos en cada uno de sus barrios. En algunos casos, como el de San Martín y Santa Mónica, los principales defendieron las tierras de sus parcialidades en contra de la familia Pravés. En cambio, la presencia del gobernador de Malinalco se desdibuja constantemente a lo largo de dicho proceso. Para 1600, el gobernador era Baltasar Méndez y éste fue sustituido por Baltasar Martín entre el 12 al 17 de mayo. Ni Baltasar Méndez ni Baltasar Martín eran o habían sido, hasta donde sabemos, oficiales de república. Desconocemos su origen. Cinco meses después, quedó vacante el cargo.

Los funcionarios que formaron parte del cabildo de indios de Malinalco durante el periodo que duró la congregación, de mayo a noviembre de 1600, fueron los siguientes:

las ciudades cristianas amuralladas de las que estaban fuera de ellas), y poca funcionalidad tendría para el caso y contexto del siglo xvi. *Vid*. Federico Corriente Córdoba, *Diccionario de arabismos: Y voces afines en iberorromance*, Madrid, Gredos, 2003. Sin embargo, no todo tendría que desecharse de la definición, sobre todo lo "exterior", porque a las subdivisiones de los pueblos de indios así se les llamó debido a que estaban afuera de la ciudad española; no obstante, los barrios seguían dependiendo de su cabecera o centro rector. Si damos una mirada al barrio colonial, se puede dilucidar una unidad social bien integrada con espacios religiosos (capillas) y ciertos elementos políticos, al parecer autónomos, que conllevarán en una etapa de la historia a las disgregaciones con sus cabeceras, situación recurrente en los siglos xvii y xviii. Según Felipe Castro, en la documentación colonial, sólo se acude al barrio cuando hay conflictos serios que de una manera captaron la atención gubernamental; sin embargo, la importancia de esta unidad territorial se circunscribe en el acceso a la tierra, en los solares para la edificación de las casas, además del acceso al agua y el derecho al mercado. Para Castro, aunque el barrio tiene un antecedente prehispánico, es de eminente creación colonial. El concepto *estancia* esta aparejado a un lugar subordinado de la cabecera, igual que el barrio. La diferencia radica en la distancia; es decir, eran asentamientos lejanos cuyas condiciones para acceder a ellos eran agrestes por las amplias barrancas y serranías (al menos para Malinalco). Felipe Castro Gutiérrez, "El origen y formación de los barrios indios", en F. Castro Gutiérrez (coord.), *Los indios y las ciudades de Nueva España,* México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2010, pp. 105-122.

Para Gibson, se relaciona con subdivisiones de los pueblos, las cuales estaban situadas a cierta distancia; es decir, parcialidades separadas. Ch. Gibson, *op. cit*.

Carrasco añade que la *estancia* es una unidad agrícola dependiente cuya ubicación se encuentra afuera del centro urbano. Pedro Carrasco, *Estructura político-territorial del imperio tenochca. La Triple Alianza de Tenochtitlan*, México, Fondo de Cultura Económica, El Colegio de México, 2004.

Tabla 1. Funcionarios del cabildo, mayo a noviembre de 1600

Gobernador	Baltasar Méndez/Baltasar Martín
Alcaldes	Agustín Corona
	Agustín de los Ángeles
Regidores	Agustín Cortes
	Diego de la Cruz
	Miguel de Morales
	Pedro López
Alguaciles mayores	Don Agustín
	Don Francisco
Principales	Juan de la Cruz
	Juan Bautista de Santa María
	Baltasar de Escobar
	Miguel de la Cruz
	Miguel Mancio
Fiscal de doctrina	Felipe de Castañeda

Fuente: Menegus Bornemann y Santiago Cortez, *op. cit.*, p. 14.

Tabla 2. El cabildo indio de Malinalco, noviembre de 1600

Alcaldes	Agustín de la Corona
	Agustín de los Ángeles
Regidores	Agustín Cortes
	Diego de la Cruz
	Miguel de Morales
	Pedro Hernández
	Juan Bautista de Santa María
Indios principales	Juan de la Cruz
	Baltasar de Escobar
	Pedro Núñez
	Felipe de Castañeda
	Miguel de la Cruz

	Miguel Mendoza
	Miguel Mancio
	Francisco Vázquez

Fuente: Menegus Bornemann y Santiago Cortez, *op. cit.,* p. 86.

No hay gobernador para noviembre; la fuente no lo menciona. En mayo, había un total de 14 principales y seis meses después había 15. Sin embargo, algunos funcionarios no permanecieron en el cargo; tal fue el caso de Pedro López, regidor; de don Agustín y don Francisco, alguaciles mayores, y Pedro Hernández como regidor, Pedro Núñez, Miguel Mendoza y Francisco Vázquez, todos registrados como indios principales. En cuanto al puesto de alcalde, no hubo cambios: se mantuvieron los indios principales Agustín Corona y Agustín de los Ángeles. Lo mismo sucedió con los regidores; sólo se agregaron dos indios principales. Ahora bien, hay que analizar la participación de los linajes más representativos del pueblo.[39]

[39] Para contrastar la información que nos presenta la fuente de congregación, respecto de los linajes principales, nos dimos a la tarea de rastrearlos en una búsqueda exhaustiva antes y después de dicha política. Desafortunadamente, la escasez de fuentes en el siglo XVI es notoria, por lo que localizamos a un linaje, Juan de la Cruz. Este linaje es el más importante de Malinalco; veamos cómo lo anuncian: "don Juan de la Cruz indio principal del dicho pueblo", *Vid*. *AGN*, Indios, vol. 2, exp. 582 (f. 135). El documento está fechado en 1583, y trata sobre la venta de unas casas que hizo el encomendero Cristóbal Rodríguez a Juan de la Cruz. El linaje de este indio se hizo presente, no sólo porque tenía a su cargo el gobierno de San Gaspar y San Andrés, sino que su hijo (homónimo) retomará el gobierno del pueblo de Malinalco, durante el siglo XVII. El primer dato que hay es de 1653: *AGN*, Indios, vol. 20, exp.186 (f. 135). 1659: *AGN*, Indios, vol. 23, exp. 419 (f. 409v). 1663: *AGN*, Indios, vol. 19, exp. 658 (f. 362v). 1664: AGN, Indios, vol. 19, exp. 697 (f. 383). 1680: *AGN*, Indios, vol. 26, exp. 11 (f. 11). Una vez finalizada la congregación de Malinalco, el indio principal que gobernó San Miguel Tecomatlan, Baltasar de Escobar, retomó el puesto que por más de 50 años había sido ocupado por personas ajenas a la corporación: *AGN*, Civil, exp. 1271 (f. 126r). No encontramos un dato para delimitar el tiempo que duró Baltasar de Escobar como gobernador; no obstante, para 1609 Juan de Bautista de Santa María (gobernador del barrio de San Martín y regidor del pueblo) ocupó el puesto de gobernador: *AGN*, Mercedes, vol. 26. exp. 611 (f. 182). El hijo de Juan de Bautista (Nicolás de Santa María Miguel) también siguió sus pasos como gobernador en 1620: *AGN*, Indios, vol. 7, exp. 456 (f. 217). Durante la segunda mitad del siglo XVII, hubo un gobernador cuyo linaje perteneció a Santa María; se llamó Nicolás de santa María, quien ocupó el máximo cargo en 10 ocasiones, en 1656: *AGN*, Indios, vol. 20, exp.186 (f. 135). 1658: *AGN*, Indios, vol. 23, exp. 53 (fs. 43v-44); en 1659 (dos ocasiones): *AGN*, Indios, vol. 23, exp. 53 (fs. 43v-44) y *AGN*, Indios, vol. 23, exp. 257 (f. 226v); en 1662 (dos ocasiones): *AGN*, Indios, vol. 19, exp. 498 (f. 277v) y *AGN*, Indios, vol.19, exp. 536 (f. 304); en 1664 (dos ocasiones): *AGN*, Indios, vol. 19, exp. 697 (f. 382 y 383). 1680: *AGN*, Indios, vol. 26, exp. 24 (f. 22), y en 1687: *AGN*, Indios, vol.33, exp.108 (fs. 64r-64v). Para finalizar, el linaje que gobernó el barrio de San Nicolás, Francisco Vázquez, su hijo Diego Vázquez ocupó el puesto de gobernador en 1643: *AGN*, Indios, vol. 14, exp. 82 (f. 373).

Congregación de las estancias. Participación de los nobles y principales

Entendemos que en la congregación de Malinalco los linajes intervinieron de forma activa. La colaboración de los indios principales en este proceso revela que los señores de cada barrio mantuvieron un control sobre la población que gobernaban.

La presencia de los linajes principales muestra cómo se conservó la estructura política prehispánica durante el proceso. Por otra parte, la ausencia del gobernador es muy elocuente en virtud de que fue impuesto desde fuera, no parece tener tierras, ni población adscrita a su persona dentro de Malinalco, por lo cual permanece al margen del proceso de congregación. A continuación, presentamos una lista de los linajes que gobernaron sus parcialidades.

Tabla 3. Linajes de las parcialidades y su cargo dentro del cabildo indio (mayo a noviembre de 1600)

Estancia	Nombre del principal	Cargo que ocupó en el cabildo	Frase que le atribuye su poder
San Miguel Tecomatlan	Baltasar de Escobar	Indio principal	"A cuyo cargo están los naturales del pueblo"
Santa Mónica	Felipe de Castañeda	Fiscal de doctrina/ Indio principal	"Indio principal de este pueblo de Malinalco a cuyo cargo está el gobierno de santa Mónica"
San Nicolás	Miguel Mancio	Indio principal	"Indios principales a cuyo cargo está el gobierno de los indios macehuales del pueblo de san Nicolás"
	Francisco Vázquez	Indio principal	
Santa María Xochiac	Agustín de los Ángeles	Alcalde	"Persona que tiene a cargo los indios del pueblo de Santa María Asunción Xochiac"

San Martín	Juan Bautista de Santa María	Regidor	"Indios principales de dicho barrio"
	Diego de la Cruz	Regidor	
San Andrés	Juan de la Cruz	Indio principal	"Persona que tiene a cargo"
Santa María Texoloc	Agustín Cortes	Regidor	"Persona a cuyo cargo está el gobierno y administración de los naturales de Texoloc"
San Pedro	Miguel de Morales	Regidor	"Indio principal y regidor de este pueblo"
San Gaspar	Juan de la Cruz	Indio principal	"Indio cacique y principal […] que tiene en administración y a cargo lo indios naturales de san Gaspar"

Fuente: Menegus Bornemann y Santiago Cortez, *op. cit., passim.*

Las tareas realizadas por los principales en el proceso de congregación consistieron en la ocupación y registro de sus sitios adscritos; para ello, echaron mano de un padrón donde tenían registrados a todos los naturales, según su condición de viudos, viudas, solteras, solteros, o casados. Repartieron parcelas para casados y viudas. También acompañaron al juez para delimitar las tierras del pueblo en compañía de los demás principales y los frailes de San Agustín. Ya instalados juntamente con sus *tequitlatos,* repartieron solares para la construcción de las casas en torno del monasterio agustino, pues señalaban que, desde su nueva ubicación, podían oír "las campanas del dicho pueblo de Malinalco".[40]

Si contabilizamos el número de linajes que gobernaron sus parcialidades, hay un total de ocho (Juan de la Cruz gobernó a San Andrés y San Gaspar); nos faltarían tan sólo dos linajes de las estancias: Santiago y San Sebastián. De ambos casos conocemos los lugares donde se les instaló; por ejemplo, a los naturales de Santiago, en un principio, se le asignó el barrio de Cuemancentetipan, pero luego se movieron al sitio llamado Maololco. Para poblar el barrio de San Sebastián se trajeron indios de San Nicolás, Santa María Texoloc y Santa Mónica. Sin embargo, la fuente de congregación

[40] M. Menegus Bornemann y S. Cortez, *op. cit.*, p. 31.

no menciona qué linaje encabezaba Santiago y San Gaspar. Como puede notarse, hay varios movimientos poblaciones durante la congregación de Malinalco; esto fue así porque a varios principales de linaje no les pareció adecuado el barrio donde se le señaló, ya que carecían de recursos naturales, como el acceso al agua, o por ser lugares pedregosos, motivo que los orilló a acomodarse en mejores territorios.[41]

Durante la congregación de Malinalco, los principales de linaje se auxiliaron de un aparato político bien definido, no sólo en el cabildo de indios, sino en una estructura de tradición prehispánica como fueron los *tequitlatos* y *tlayacanques*.[42]

El recorrido de sus linderos

Una vez que identificamos la administración interna que tuvieron los principales de linaje en cada una de sus parcialidades, comenzaremos por detallar la congregación de Malinalco.

La congregación comenzó el 11 de mayo de 1600, estando presentes Juan Pérez de Atenguren, justicia mayor y juez congregador; el padre prior del convento, fray Francisco Ferrufino; el encomendero, Cristóbal Rodríguez de Ávalos, y los miembros del cabildo indio.

Los representantes del orden espiritual y civil se reunieron con los naturales de las estancias sujetas a Malinalco para escuchar el pregón del escribano, Gaspar Juárez, quien leyó la orden de congregación en lengua

[41] Los barrios que se mudaron a otros sitios fueron: San Martín (en un principio le correspondió el barrio de Chilpetlancontitlán) y se cambió a Tlaytic. Santa Mónica dejó Chiucaco y se instaló en Acatzinco (al parecer, hasta el día de hoy permanece en ese lugar). San Pedro prefirió Amoantetipan, Santiago se mudó a Maololco. Santa María Asunción prefirió Castlacoaya, San Miguel Tecomatlan se movió a Atleyquayan. Sin embargo, hay un barrio que se pobló por tres estancias; San Sebastián fue ocupado por pobladores de Santa María Asunción, San Nicolás y Santa Mónica, por ser "en su mismo temple y sin división de lengua".

[42] La función de los *tequitlatos*, para la congregación de Malinalco, fue supervisar la recaudación tributaria de cada uno de sus lugares, además de apoyar a los linajes en la distribución de solares para habitación y el deslinde de tierras del común repartimiento. Los *tlayacanques* eran guías cuya función estaba ligada a conflictos territoriales, como jueces o alcaldes. Tuvimos la oportunidad de platicar con el doctor en antropología social Eustaquio Celestino Solís (investigador del Centro de Investigación y Estudios Superiores en Antropología Social) y nos refirió que "son guías que ocupaban un cargo político específico en la estructura mexica (con funciones concretas); actualmente, es aplicado como calificativo a cualquier cargo sea político o religioso. Entre los mexicas, el singular era tlayacanqui; hoy varía según el lugar, región y variante dialectal del náhuatl. Por ejemplo, "en mi región del Alto Balsas, Guerrero, se dice: tlayacanquetl, tlayacani, tetlayacani, tetlayacanquetl, y otras". Esta oportuna aclaración del término se hizo por medio del correo electrónico el 14 de febrero de 2012.

castellana y mexicana.[43] De esta forma inició la "vista de ojos" por todos los pueblos vecinos y los barrios con la intención de repartir tierras y delimitar el territorio, evitando en lo posible el daño y perjuicio a terceros.

El documento leído por el escribano también fue firmado por todos los presentes, con lo cual aceptaron la remoción de sus lugares. No obstante, los indios principales de linaje dejaron constancia que tuvieran las "justicias de esta Nueva España" cuidado y vigilancia de las tierras "que por la congregación hubieren dejado según y cómo si actualmente estuvieren en el uso y posesión y no consienta que ningún español […] las tomen ni ocupen".[44] Tal como dice la ley novena, "no se les quiten las tierras y granjerías que tuvieren en los sitios que dejaren".[45]

Como era costumbre en estos acontecimientos, después de la misa dominical, se reunieron las autoridades españolas e indias, puesto que era un momento muy oportuno para dar a conocer la noticia de reducción.

De esa manera, dio inicio la visita al territorio con presencia de los pueblos vecinos. En el recorrido, estuvieron el padre prior, el juez congregador y todo el cabildo de Malinalco. Los pueblos visitados fueron Tenancingo, Zumpahuacan, Ocuilan, Cohuatepec y Joquizingo. He aquí los hechos que revelan cómo se daba comunicación a los pueblos vecinos de la congregación en análisis. Para Tenancingo se reunió, una vez acabada la misa, en el cementerio de la iglesia mucha cantidad de naturales, el gobernador y el cabildo del pueblo, juntamente con el juez congregador y el cabildo indio de Malinalco para dar visto bueno a las mojoneras entre ambas poblaciones;[46] dicho sea de paso, no tuvieron ninguna controversia. En Zumpahuacan, se recurrió al mismo procedimiento. Para el caso de Ocuilan, aprovecharon la fiesta patronal para reunir a gran cantidad de indios, al igual que a sus autoridades. Pero hay un hecho interesante: ¿cómo pregonar la congregación en un idioma diferente del náhuatl? Quienes salvaron esta circunstancia fueron los frailes del convento e hicieron una especie de triangulación lingüística: el documento escrito en castellano al náhuatl y de éste traducirlo para "darles a entender en su lengua ocuilteca como en él se contiene".[47]

---

[43] M. Menegus Bornemann y S. Cortez, *op. cit.*, p. 25.

[44] *Ibidem*, p. 26.

[45] *Recopilación*, libro vi, título iii, ley ix, 1973.

[46] M. Menegus Bornemann y S. Cortez, *op. cit.*, pp. 26-27.

[47] Aquí surge un problema con la lengua *ocuilteco*. Por la crónica de Grijalva, se sabe que en "Ocuilan y sus sujetos se hablaba el ocuilteca"; *vid.* Joan de Grijalva, *Crónica de la orden de* N. P. S. *Agustín en las provincias de la Nueva España. En cuatro edades desde el año de 1533 hasta el de 1592*, México, Porrúa, 1985, p. 235. Quezada, en su estudio sobre los matlatzincas, discutió con varios autores la clasificación del tronco Otopame, divisible en: familia Pame-Jonaz, familia Otomí-Mazahua (otomí-mazahua) y familia Matlatzinca (matlatzinca-ocuilteco). Ésta es la propuesta de Swadesh. Para Leonardo Manrique, hay

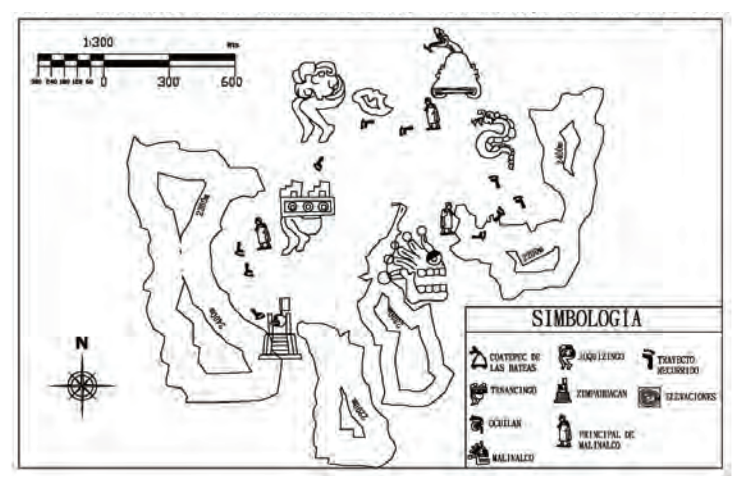


Figura 1. Recorrido a los pueblos vecinos. Congregación de Malinalco, 1600
Fuente: Menegus Bornemann y Santiago Cortez, *op. cit.,* pp. 27-29.

El sonido de las campanas se escuchó también en el territorio de Joquizingo para reunir a su gente y "habiéndoles leído de verbo adverbum [*sic*]" por el escribano la reducción de su pueblo vecino, Malinalco. Por último, el mismo procedimiento se observó entre los naturales de Cohuatepec, a quienes se les dio a entender " en la lengua mexicana y otomí" .[48]

Una vez efectuado el recorrido por los linderos del pueblo, se inició la congregación de las estancias en la cabecera del pueblo o, en su defecto, a una distancia más corta. Los pueblos que fueron reubicados son San Gaspar y San Andrés; San Miguel Tecomatlan; Santa Mónica, San Nicolás, Santa María Asunción Xochiac; Santa María Concepción Texoloc, San Martín, y San Pedro.

---

cinco divisiones: i Otomí-Mazahua, ii Pame del Sur, iii Pame del Norte, iv Matlatzinca-Ocuilteco y v Chichimeco. Sin embargo, para Quezada hay muchas contradicciones en el subgrupo del matlatzinca-ocuilteco, porque precisamente no se sabe qué es el ocuilteco; *vid*. Noemí Quezada, *Los Matlatzincas. Época prehispánica y época colonial hasta 1650*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia*,* 1972, pp. 25-28.

En el documento de congregación se refiere, de manera particular, al lenguaje ocuilteco; sin embargo, en la cabecera del actual municipio de Ocuilan no hay ninguna persona que refiera o hable ese idioma. Hay un pueblo vecino, San Juan Atzingo, donde hay personas que todavía hablan la lengua *atzinca*, los lugareños se refieren a él como *tlahuica*, *pieka´kjo*; es decir, se trata de alguna derivación del idioma de uso corriente, por lo menos en la época colonial, entre los tlahuicas del poniente de Cuauhnahuac y los otomíes del oriente del antiguo señorío matlatzinca. En resumen, probablemente la traducción fue del náhuatl al atzinca; aunque la confusión hasta el día de hoy es vigente.

[48] M. Menegus Bornemann y S. Cortez, *op. cit.,* p. 27.

Tabla 4. Lugares donde se establecieron las estancias congregadas

Lugar	Estancias
Chipetlancontitlan	San Martín
Xalpan	Santa María Concepción Texoloc
Maololco	San Andrés
Amoantetipan	San Pedro
Cuemancentetipan	Santiago
Tecuhtlan	San Miguel Tecomatlan
Xuchique Zolatzingo	Santa María Asunción Xochiac
Chiucaco	Santa Mónica
Tepetlatitlan	San Nicolás
No hay mención	San Gaspar

Fuente: Menegus Bornemann y Santiago Cortez, *op. cit.*, pp. 23-24.

Cada uno de los linajes de Malinalco participó activamente en los eventos, como integrantes del cabildo o como dirigentes de sus lugares de adscripción.

La configuración espacial



Figura 2. Malinalco. fuente: www.agn.gob.mx/guiageneral/Imagenes/

Concluido el traslado de las estancias congregadas con los antiguos barrios, se aseguró la fundación del pueblo de indios; se tenía una iglesia, el lugar de residencia del cabildo de indios y ahora se sumaba la configuración espacial tendiente a privilegiar las estructuras definidas y concentradas. Por lo tanto, los caseríos dispersos antes de la congregación, desaparecieron; en lo sucesivo

se observarán poblados compactos sobre un plano regular con plazas y calles rectas: "Congregados y reducidos están poblados en forma de pueblos cada puesto de por sí alrededor de este dicho pueblo de Malinalco con sus calles y callejas abiertas anchas y muy limpias y derechas como pueblos formados muy en forma como están fundadas las calles de este pueblo de Malinalco y a la traza de ellas por sus barrios con mucho concierto y que todos los dichos pueblos viejos donde los dichos naturales solían vivir están despoblados."[49]

El documento señala el trazado de las calles, tanto su amplitud, como su limpieza. A la par de esta referencia, el testimonio nos menciona qué barrios quedaron cerca de la cabecera.[50] Los asentamientos que se acoplaron y apresuraron su reubicación fueron los indios de San Martín, San Andrés, San Pedro, Santiago, Santa María Xochiac, Santa Mónica y San Gaspar; de hecho, fueron los primeros en construir sus casas y huertos "alrededor y junto de este pueblo de Malinalco".[51] Los barrios más alejados fueron San Miguel Tecomatlan, San Nicolás y Santa María Texoloc, puesto que se encontraban limpiando los solares "señalados y medidos para hacer y edificar ellos sus casas".[52]

Un dato curioso y enriquecedor para vislumbrar la vida cotidiana del pueblo eran los materiales para la elaboración de las casas. Según el documento por uso y costumbre, los naturales utilizaban un techo de paja y las paredes eran de carrizo al igual que sus cercas. Dentro de las casas convivían los distintos grupos domésticos de manera pacífica y serena. Otro aspecto digno de resaltar es la concepción de un "límite"; es decir, los naturales comprendían y llevaban a cabo el cercado con carrizo para diferenciar su espacio habitacional sin perturbar a terceros.

Con la configuración de la cabecera y los "nuevos barrios", se procedió al repartimiento de solares donde debían edificar sus casas. La medida

---

[49] *Ibidem*, p. 89.

[50] *Recopilación de leyes, de los reynos de las Indias*, Madrid, Cultura Hispánica, libro vi, título iii, ley viii, 1973.

Durante la administración de Felipe ii, fueron promulgadas las ordenanzas de población (1573), donde se especificó que los indios debían ser acomodados en buenas tierras para predicarles el evangelio: "Y que tengan buenas entradas y salidas [...] para fundarse pueblos caueceras y subjetos sin perjuicio de los indios [...] a donde tengan el agua cerca y que se pueda deribar para mejor se aprouechar della en el pueblo y heredades del y que tenga cerca los materiales". Además, se determinó que el ancho de las calles dependiera del tipo de clima: "Las calles en lugares fríos sean anchas y en los calientes sean angostas, pero para defensa adonde hay caballos son mejores anchas". *Vid*. Archivo General de Indias, *El orden que se ha de tener en descubrir y poblar. Transcripción de las ordenanzas de descubrimiento, nueva población y pacificación de las indias dadas por Felipe II, el 13 de julio de 1573, en el bosque de Segovia*, Madrid, Ministerio de la Vivienda. Servicio Central de Publicaciones, 1973.

[51] M. Menegus Bornemann y S. Cortez, *op. cit.,* p. 89.

[52] *Idem*.

en común era de 20 brazas de largo por 10 de ancho. Quienes ejecutaron la congregación fueron los miembros del cabildo, además de los principales de linaje que representaban a sus lugares de adscripción. Cabildo y principales, en conjunto con los *tequitlatos* y el juez de congregación, "nombraron para la medida de las tierras y solares de los puestos señalados para que en que pueblen y vengan a vivir a ellos los naturales de los pueblos sujetos a este de Malinalco".[53]

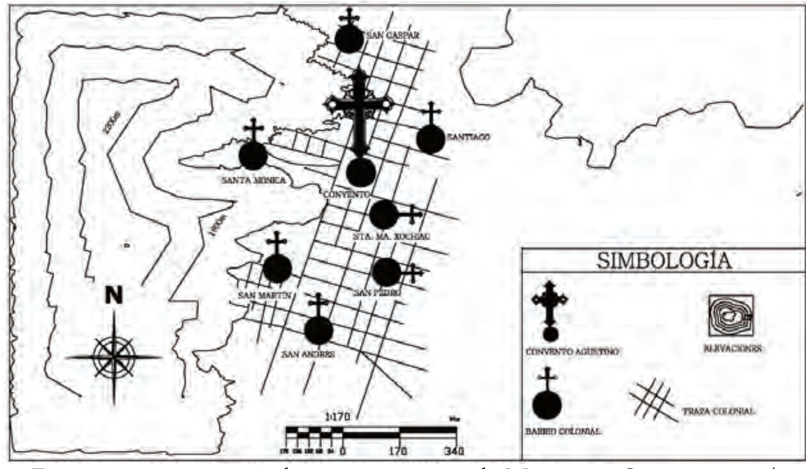
El cabildo indio y los principales de linaje hicieron las mediciones de las parcelas familiares; asimismo, designaron a las personas que serían beneficiadas para tal repartimiento: indios casados, solteros, solteras, viudos y viudas, en general, se les repartía un solar. El modelo espacial de integración habitacional sería como aquel que se observó en la cabecera: una iglesia y alrededor calles alineadas y bien trazadas, donde "los dichos puestos puedan edificar en cada pueblo su iglesia y abrir las calles a la traza y modo de las de este pueblo de Malinalco como por el dicho juez le fue mandado y exhibieron el modelo y traza de cada uno de los dichos puestos y la cantidad de solares".[54] He aquí la razón de encontrar hoy en día en Malinalco la disposición espacial de las capillas, que en el transcurso del tiempo han tenido modificaciones, desapariciones o fusiones.

Por fin, ya había una determinación; los barrios tenían tierras para sembrar y solamente se les instaba no venderlas ni enajenarlas. Ahora bien, resuelto todo y concedidos los terrenos, el juez Juan Pérez de Atenguren sugería a los alcaldes y regidores del pueblo de indios de Malinalco hacer una "pintura" que llevaran consigo sus antiguas posesiones "en donde solían vivir" y los nuevos reacomodos de la segunda congregación. Desafortunadamente, no tenemos noticias sobre este valioso memorial; posiblemente se encuentre extraviado o resguardado en alguno de los barrios del actual municipio de Malinalco.

[53] *Ibidem,* p. 40.

[54] *Ibidem*, p. 42.

Figura 3. Mapa del caso urbano de Malinalco 1600.



FUENTE: reconstrucción hipotética a partir de Menegus y Santiago, 2014.

La otra cara de la congregación

Regularmente, cuando se escribe sobre las congregaciones de los pueblos de indios, se fija una postura sobre lo serio y lo formal que fue el proceso, de tal manera que se dan por hecho algunos pasajes básicos y, particularmente, un tanto curiosos. Por ejemplo, una vez designados los solares para habitación y huerta, ¿el juez ya no tenía que pararse por allí hasta la nueva designación de las tierras de comunidad? ¿Qué pasó con las antiguas propiedades o, como dice el documento, los pueblos viejos?, ¿quemaron o no las casas? En cuanto a las edificaciones de las primeras capillas, ¿qué pasó con ellas?

Una vez que el juez Juan Pérez de Atenguren repartió los solares para habitación y huerta, se dedicó a supervisar el trabajo; sobre todo, puso atención a los "buenos jacales". He aquí lo curioso, contamos con el horario de trabajo del juez: "cada día y mañana andaba el juez dándoles prisa todos los días a los indios", su labor comenzaba a tempranas horas, después de la primera misa (no sabemos a qué hora sería), hasta el mediodía. Suponemos que tenía un lapso intermedio de dos horas, aproximadamente, para alimentarse y descansar, después reanudaba su trabajo de inspector hasta caer la luz del día.[55]

Según el documento, a Juan Pérez de Atenguren le urgía la edificación de las casas, además de verificar que todos los indios estuvieran trabajando en desyerbar, emparejar los terrenos, su distribución habitacional con materiales básicos con paredes de carrizo y techo de paja y la medición para sus

[55] *Ibidem*, p. 48.

mojoneras. El juez tenía en sus manos el padrón de habitantes por barrio; consideramos que no sólo le sirvió para fijarse en el número de indios e indias beneficiados, sino que lo empleó como pase de lista para verificar quién o quiénes habían faltado a la obra, además de observar los posibles colaboradores en ayudar a las indias en desamparo (viudas).

Por los datos ofrecidos en la memoria de congregación, observamos que la designación de terrenos se inició el 17 de mayo; sin embargo, tanta fue la insistencia del juez por ver el resultado material de la congregación —"exhortándoles a ello con la suavidad y benevolencia que se requiere en semejante negocio"—, que el día "quince de junio de este presente mes y año [...] fue el día que los dichos naturales alzaron de obra en los dichos puestos".[56] Es decir, ¡tomó menos de un mes! como dice el documento, "semejante negocio", de llevar a buenos términos la congregación.

Una vez terminada la obra, los indios tenían una preocupación: comenzaba la temporada de lluvias, por lo que pidieron a Juan Pérez de Atenguren y al padre prior "les diese licencia para ir a sembrar sus sementeras a los puestos donde suelen sembrar". Juan Pérez de Atenguren fue tajante al darles permiso por 20 días con una condición: "hechas y sembradas luego vuelvan a los dichos puestos a sembrar las tierras de los solares".[57] En realidad, los indios tomaron más de los 20 días mencionados, pues fue hasta el 17 de julio cuando terminaron su labor de "sembrar" (un mes dos días). Sin embargo, ¿sembrar en el mes de junio? Consideramos que los naturales, para despejarse y olvidar todo el trabajo que conllevó su congregación, optaron poner como pretexto ir a la siembra; además, tomaron más tiempo de lo que el juez les concedió. No se descarta la idea que fueron, efectivamente, a sus "pueblos viejos" para verificar sus sembradíos y, sobre todo, para descansar de la congregación.

El permiso fue concedido a los barrios que acataron con mayor disposición su reducción: San Martín, Santa María Texoloc, San Andrés, San Gaspar, San Pedro, Santiago y Santa Mónica.

Los barrios más renuentes y alejados de la cabecera fueron motivo de preocupación del juez: San Miguel Tecomatlan, San Nicolás y Santa María Xochiac. Éstos apenas iniciaban la siembra de sus milpas y aún no edificaban sus casas, ni desyerbaban para el huerto. Por ello, Juan Pérez de Atenguren "visitaba siempre cada día tarde y mañana desde el diecisiete de julio hasta el veintiuno de septiembre [...] para darles prisa en la siembra y que ninguno dejase de sembrar de negligencia y pereza".

Ellos terminaron de construir sus casas hasta el 15 de octubre de 1600, lo cual significa que en el lapso de mayo a octubre aún no habían abando-

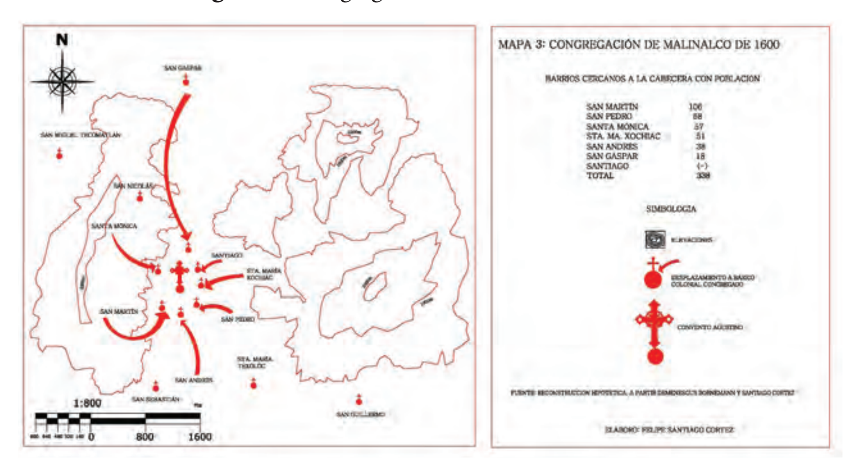
[56] *Idem.*

[57] *Idem.*

nado “sus pueblos viejos” y he aquí una consecuencia de la congregación: “de donde […] los naturales se les derriben y quemen sus casas”.[58] Al notar el juez congregador la poca colaboración demostrada por los barrios más renuentes, pidió a los alcaldes y regidores la remoción efectiva de los indios a los nuevos lugares, además de iniciar la quema colectiva de todos los antiguos sitios, que tuvo lugar del 21 al 26 de 1600.[59]

Todo se mandó quemar y derribar. El objetivo era extirpar toda señal y antecedente de apego entre los indios de sus antiguas casas; no obstante, sólo se quedaron en pie las capillas. La razón de mantenerlas fue para aprovecharlas como almacenes de grano y así no cargar toda la cosecha a los nuevos establecimientos.

Figura 4. Congregación de Malinalco de 1600



Fuente: Menegus y Cortez, *op. cit.*

Reflexión final

A lo largo de este trabajo, se han tratado de revelar las diferentes respuestas de la nobleza nativa frente a la imposición del modelo de gobierno castellano. Para entender su proceder en el ejercicio del poder, se ha ensayado una revisión retrospectiva del origen del linaje malinalca. Consideramos haber demostrado, a partir de los escasos testimonios procedentes del mundo virreinal temprano, cómo su fuerte filiación mexica provocó su desplazamiento de las esferas de gobierno a mediados del siglo xvi. En su lugar, fueron colocados, entonces, funcionarios especializados que iban de un lugar

[58] *Ibidem*, p. 53.

[59] *Ibidem*, pp. 53-54.

a otro sirviendo a los intereses de la política de Felipe II, ya como jueces de residencia, jueces gobernadores o simplemente gobernadores eventuales sin ningún vínculo consanguíneo con la nobleza local.

Sin embargo, el desplazamiento de la nobleza de Malinalco también fue circunstancial y aparente, porque, en los sucesos ocurridos a principios del siglo XVII, la encontramos nuevamente ocupando un lugar destacado dentro del proceso de congregación, consistente en el reparto de solares para la construcción de casas y tierras para huertas y ratificando con su presencia en todo momento su derecho de precedencia.

En contraposición, la ausencia del gobernador indio en el proceso de congregación le dio a dicho proceso para el caso de Malinalco una particularidad que aquí hemos querido resaltar: la participación de los linajes tradicionales malinalcas en el proceso de la congregación y, con ello, demostrar la supervivencia de algunos elementos políticos prehispánicos.

La memoria de congregación, hasta ahora inédita, redefinió lo que hasta entonces entendíamos por congregación. Pudimos encontrar eventos sorpresivos y muy interesantes; entre ellos, el hecho de que la congregación significó, en realidad, una redefinición de la propiedad india, dado que las estancias (en un primer momento) se congregaron en los barrios primigenios.

Por otro lado, los pasajes pintorescos del pregón y el recorrido por los pueblos vecinos demuestran la colaboración activa de la nobleza. No podemos dejar de lado la designación de dos espacios: el casco urbano y la repartición de las tierras del común repartimiento. Estas tierras dependían de la calidad y cantidad que conllevaba el tamaño de la superficie; por tal motivo, dilucidamos dos tipos de suelos: regulares (medida en común 10 por 10 brazas), que son terrenos planos con buena dotación de recursos naturales, e irregulares (20 por 10 brazas o 30 por 10 brazas), con características poco cómodas para la siembra, dado sus atributos topográficos.

Es precisamente aquí donde queremos resaltar el valor de este trabajo. Hasta el momento, no hay una investigación que trate directamente el testimonio del proceso congregacional, desde el inicio hasta su final; tal vez las memorias de congregación se cuenten con los dedos de una sola mano. En la última década, varios estudiosos han mostrado interés por Malinalco, entre ellos: arqueólogos, etnohistoriadores, antropólogos y geógrafos. Sin duda alguna, para los estudiosos de los pueblos de indios, el documento de congregación, que pronto aparecerá a la luz, contribuirá no sólo a enriquecer las investigaciones sobre el área de estudio, sino que modificará los modelos explicativos ofrecidos hasta ahora sobre la participación de la nobleza india luego de su aparente desplazamiento del gobierno local.

De manera general, el examen del origen y desempeño del gobierno indio de Malinalco entre los siglos XVI y XVII nos ofrece la oportunidad de dimensionar su participación en el proceso de hispanización, en este caso,

por medio de dos fenómenos: el establecimiento del cabildo indio antes de mediar el siglo XVI y el proceso de congregación a principios del siguiente. En el primero se le advierte tímida, discreta y hasta cierto punto retraída a puestos secundarios; pero en el segundo su relevancia es notoria, ya que su participación destacada es signo de que, frente a la concreción de la corporación, volvían por sus fueros y derechos de precedencia.

IV. RESEÑAS

Tras las huellas de Dios. Camino al Encuentro
Raúl Nava Trujillo, MG (coord.)
México, Misioneros de Guadalupe, 2019

ACERCA DE *TRAS LAS HUELLAS DE DIOS. CAMINO AL ENCUENTRO*, "RESPUESTA DE LA FE DE MÉXICO PARA LA EVANGELIZACIÓN DEL MUNDO"

Raúl Nava Trujillo, MG*

Tras las huellas de Dios. Camino al Encuentro es el título del libro[1] conmemorativo del 70º aniversario de la fundación, en 1949, del Instituto de Santa María de Guadalupe para las Misiones Extranjeras.

En este libro, hallamos la historia de un joven que desea ser Misionero de Guadalupe (MG) y la experiencia que su familia vive en torno a ese proceso. Narrada por la madre del futuro seminarista, la historia presenta un recorrido de las diversas experiencias de los misioneros en tres de los cinco continentes donde el Instituto tiene misiones. Pero también refiere las propias experiencias de los Misioneros Laicos Asociados, los Sacerdotes Asociados y el Club de Niños MG. El relato es, además, ocasión para conocer la vida y obra de Misioneros de Guadalupe.

La riqueza de fotografías de la obra son un testimonial. Son rostros de sacerdotes y laicos misioneros saliendo al encuentro de sus hermanos no cristianos, para juntos identificar y celebrar el paso salvífico del Dios de la historia, uniéndose al peregrinar por la vida y tomando a Santa María de Guadalupe como modelo evangelizador.

La obra se divide en tres partes, con títulos muy sugerentes: "Espera lo inesperado", "La fe no hace las cosas sencillas, las hace posibles" y "Una

* Instituto de Santa María de Guadalupe para las Misiones Extranjeras, México.

[1] El libro que aquí se reseña fue encomendado por el Superior General y su Consejo. Su elaboración estuvo a cargo de la comisión conformada por las siguientes personas, a quienes extendemos nuestro agradecimiento: Laura Leticia Marrufo Fang, Sergio Augusto Martínez Sánchez, Angélica Monroy López, Martha Olvera Castro, y los padres MG Emilio Fortoul Ollivier, Ricardo Gómez Fregoso, Antonio de Jesús Mascorro Tristán y Raúl Nava Trujillo (coordinador).

sola cosa es necesaria". El orden de estos capítulos muestra quiénes son los Misioneros de Guadalupe desde sus orígenes hasta la actualidad, identifica algunos de los hechos más significativos y señala escenarios que la *missio ad gentes* deberá atender en un futuro próximo.

El Instituto de Santa María de Guadalupe para las Misiones Extranjeras nace en un contexto de postguerra cuyo énfasis misionero estaba en llevar a Dios y darlo a conocer a las personas no cristianas en tierras lejanas. Hoy, busca salir al encuentro del otro como iglesia y juntos —como lo hacen María e Isabel—, redescubrir y celebrar el paso salvífico del Dios de la historia. El misionero es enviado por su iglesia para insertarse en el caminar de la iglesia que lo recibe y no va solo: la comunidad cristiana que lo envía lo acompaña en la oración, lo sostiene y, junto con la que lo acoge, participa de la Misión de Dios.

Misioneros de Guadalupe ve en esta obra de Dios un llamado al que los obispos de México, buscando no replegarse, responden comprometiéndose en la evangelización de los pueblos, parte fundamental del ser y quehacer de la Iglesia.

Dios bendiga esta obra con muchas vocaciones misioneras.

Del negro mexicano y su identidad.
Una propuesta teórico-metodológica
para el reconocimiento.
Tristano Volpato.
México, Colegio de Ingenieros Civiles de México, A. C., 2019

ACERCA DE *DEL NEGRO MEXICANO Y SU IDENTIDAD*, DE TRISTANO VOLPATO

Desiré Afana

La presentación del libro *Del negro mexicano y su identidad* se dio bajo un contexto muy particular; tal es el caso del coloquio que organizó la Universidad Intercontinental, en conmemoración de los 500 años del encuentro entre Hernán Cortés, —conquistador español—, y Moctezuma, el último emperador de Tenochtitlan, hoy Ciudad de México.

Bajo esta misma vena, la conferencia episcopal mexicana, con la elaboración del documento *Plan global pastoral 2031-2033*, lanzó los preparativos para la celebración de los 500 años de las apariciones del Tepeyac y de los 2 mil años de la muerte de Jesucristo, nuestro Redentor.

Además del octavo aniversario de la celebración del último año internacional del afrodescendiente, decreto de la Organización de las Naciones Unidas en 2011. Cabe mencionar, que los negros que están en México son una huella de la penetración y conquista de los españoles en México.

Y cómo no mencionar el estallamiento y consumación de la Arquidiócesis de México en cuatro nuevas entidades eclesiásticas.

Ser panelista en una presentación de libro es, sin duda, una de las actividades literarias más delicadas, pues te obliga a evitar tres escollos: revelar el contenido del libro y, así, cortar el apetito del lector de manera prematura, aunque, tampoco se espera un simple resumen o una simple reseña.

También, está evitar contarnos a nosotros mismos y exponer nuestras ideas, pero sin decir nada del libro; es decir aprovechar, deshonestamente, la confianza y el espacio que se nos brinda para dejar que nuestra pluma hable de lo que desborda nuestro propio corazón.

---

* Universidad Pontificia de México, México.

Finalmente, lo más perjudicial es pretender que con nuestro punto de vista será posible circunscribir la inteligibilidad del libro; determinar, de alguna manera, sus circunferencias, tanto temáticas, como epistemológicas y cronológicas. El alcance de un libro sólo lo determina el tiempo.

La intención del autor y su intuición, llamada en otros foros *originalidad*, le otorgan peso en oro al libro y le confieren sus atributos y credenciales para que pueda, por sí solo, ganarse un lugar en cualquier librero. Si bien, es cierto que un comentario no agota el tema, sino que lo problematiza, también es cierto que lo presenta al mundo, y es el caso de *Del negro mexicano y su identidad*, de Tristano Volpato, pues hay temas que no necesitan introducción por la cantidad de publicaciones existentes al respecto.

Los discursos o teorías sobre los negros y en particular, sobre los negros mexicanos, provocan dos sentimientos encontrados: por un lado, la suficiencia (ya sé de qué se trata, ya sé por dónde va el debate, ya se lo que buscan, siempre es lo mismo), y, por otro lado, la incomodidad. Puesto que, plantear la problemática del negro mexicano es plantear la problemática del negro en México, del indio mexicano, del indígena, del mestizo, del mestizo en México, del blanco y, finalmente del blanco en México.

Lo que nos lleva prácticamente a una reconsideración general y total de la categorización de la población mexicana sobre bases racistas, pero suavizadas con el concepto de *orígenes*. El que tiene miedo que hablen de él no es el negro, sino son los demás, ya que, el negro quiere que se le reconozca su identidad y los demás no quieren que se indague más allá de la cuenta para saber quiénes son en realidad.

Se conforman con la *hibridad*, o con lo parecido al *guerro*[1] europeo, pues, con la pregunta ¿quién eres? el mestizo mexicano contesta simplemente: "no soy uno de ellos"; negando, categóricamente su ascendencia indígena.

Es por ello, que en el libro de Tristano, el orden de las palabras causa problemas, empezando por el título, ya que, al decir *el negro mexicano*, se asume la identidad mexicana. Pero al adentrarse en la obra, es posible ver que a las personas sólo se les entrevistó sobre su identidad negra y no sobre su mexicanidad. ¿Cuáles son los componentes de la identidad mexicana? es decir, aquellas especificidades que no se encontrarían, por ejemplo, ni en Chile, ni en Colombia.

Me pregunto si no estamos simplemente frente a un imaginario para tratar de darle una base, una referencia común a lo que llamamos, desde siglos, *nación mexicana*, que para nosotros es simplemente un modo de vivir juntos.

La importancia del libro radica en haber inventado una nueva forma de contar a los negros desde la errónea metodología del Instituto Nacional de

[1] Es decir, *güero.*

Estadística y Geografía (INEGI). Así, la columna vertebral de este descubrimiento es preguntarles a ellos ¿cómo se sienten o cómo se perciben? y si se definen a sí mismos como negros, afrodescendientes, afroamericanos o afromexicanos. Sin quitar mérito a dicha metodología, también fue posible detectar que, en el fondo, han existido varias formas de contar a los negros y cada una era una novedosa con respecto a la anterior. Por ejemplo:

1. Conteo numeral. Consiste en contar con el dedo uno por uno, como se hacía en preescolar, doblando, a cada número, un dedo.
2. Conteo por cabeza (*per cápita*). Aquí no nos referimos a la cabeza del negro, sino a los amos. Es decir, si en una región habían 10 o 20 blancos propietarios de esclavos, estimando que una hacienda podía funcionar con 40 a 50 esclavos, se sacaba la cuenta multiplicando este número por el de los amos.
3. Conteo por género. Se podía contar sólo a los esclavos varones y suponer que, detrás de cada uno, había una mujer y un niño. De esta manera, era fácil calcular cuántos negros había en la región.
4. Conteo por procuración. Se podía pedir al capataz o al esclavo con más tiempo en la hacienda, contar a sus hermanos y únicamente reportar la cifra al amo.
5. Registro de ventas de los esclavos. Consistía en consultar el registro de ventas de los esclavos de la región para conocer la cantidad y suponer que todos estaban vivos y así decretar cuántos había en la región.
6. Conteo a la mexicana. Los mexicanos utilizaban una cifra estadística cualquiera, que expresaban con palabras numéricas muy significativas, tal es el caso de "montón", así como otras más coloquiales. Por ejemplo, "hay un montón de negros".
7. Si consideramos que fue gracias a la Iglesia católica —problemática de Bartolomé de las casas— que los esclavos negros llegaron a estas tierras, no podemos olvidar que la Biblia también tiene sistemas de conteo, tanto de la gente, como del tiempo. En la multiplicación de panes contada por Matías[2], se habla de 5 mil hombres, sin considerar a las mujeres y a los niños.
8. Conteo del INEGI. Partía de una predeterminación de categorías para después buscar la forma de llenarlas con números, sin preguntar a la gente cuál era su identidad.
9. Conteo volpatoniano, se explica en el libro citado.

[2] *Mt.* 14, 13-21.

El número hace la política

Se entiende que, si queremos resolver el problema de las minorías y, sobre todo, el de su marginación, es necesario saber de cuántas personas estamos hablando. Regreso, sin transformar esta intervención en un curso de teológica bíblica, a la *Sagrada Escritura*. Para no castigar a Sodoma y Gomorra, Dios preguntó a Abraham cuanta gente buena había en la ciudad.[3] Y para curar a un endemoniado, Jesús preguntó cuántos demonios eran en total[4] y la respuesta fue parecida a la mexicana: somos legión. Lo que no está muy lejos de somos un "montón".

Con esto nos damos cuenta de que, en realidad, las injusticias en el mundo y los olvidos no se producen porque se carece de método de conteo, sino que se producen y perpetuán sólo por la voluntad de una pequeña élite que acapara todo y vive a costa de los menos afortunados. Como la problemática de los negros en México fue negada durante mucho tiempo, se procedió simplemente a su invisibilización, haciendo que no aparezca en ninguna estadística.

Lo que hago aquí no es quitarle el mérito al maestro o a su libro, sino poner al descubierto la hondura del problema negro en México. No se quedarán estas comunidades conformes con el hecho de que los mestizos ya saben cómo contabilizarlas. Su problema es que se les integre de manera seria a la vida de la nación; que su historia también sea historia de México; que sus personajes ilustres sean reconocidos como negros o afrodescendientes.

En el caso de Benito Juárez, por ejemplo, habrá que militar para que se le agregue a su leyenda le mención afrodescendiente, no nada más *Benemérito de las Américas*, y que diga que fue el primer negro en ser presidente de México. Se debe dar visibilidad al negro mexicano llamándolo a puestos de prestigio, a los equipos nacionales (deporte), en el cine, o en los mismos espacios confiscados por los blancos y los mestizos.

También se debe, desde las iniciativas universitarias, mantener el tema de los negros a la orden del día y hacerlo de una manera seria. Es loable lo que hizo la Pontificia Universidad de México, autorizando y otorgando recursos para las investigaciones; pero, al mismo tiempo, se nota que no lo hacen como lo harían con otros temas, pues sólo se mandaron a imprimir 200 ejemplares de este libro. Es importante cuestionar cómo quieren que exista un despertar de consciencia si también se coloca un freno económico a la iniciativa.

Por otra parte, con un volumen de 189 páginas, el libro presenta una bibliografía de 244 fuentes, lo cual nos habla de la ardua investigación del

[3] *Cfr. Gen.* 18, 16-33.
[4] *Mc.* 5, 9-10.

autor. Además de los agradecimientos, el libro abre con una presentación sabiamente escrita por el presbítero y doctor Mario Ángel Flores, rector de la Universidad Pontificia de México.

Posteriormente, estructura el cuerpo del texto en cuatro partes. La primera sirve como espacio para que el autor explique las circunstancias que lo llevaron a iniciar esta investigación; tal es el caso de la resolución 64/169, donde la ONU, proclamó 2011 como año internacional del afrodescendiente; al igual que el censo realizado por el INEGI, en 2015. Aquí, el autor explica el proceso, la metodología y las técnicas utilizadas, para la investigación.

En la segunda parte se revisan los conceptos *afromexicano*, *afrodescendiente* y *negro*, considerados, abusivamente por el INEGI, como sinónimos. Dando origen a la crítica del autor al sistema de compilación de datos del INEGI para luego proponer conceptos revisitados y una nueva aproximación metodológica y conceptual. Obviamente, no se podía rechazar la confusión de términos sin proponer una aclaración de ellos.

Por ello, el autor pasea por los meandros o laberintos evolutivos del concepto de *negro*, desde su supuesto origen bíblico hasta su uso en la Grecia antigua; para después llegar a la sociología de las recientes décadas. Para el autor, es conveniente sustituir la palabra *contar* por *medir,* para fines de corrección de lenguaje.

Así es como llega a la tercera parte de su estudio, donde explica y aplica las técnicas propias a la sociología en materia de encuestas. Principalmente, los encuestados fueron sometidos a cuatro tipos de preguntas: preguntas de definición, valoración, autodefinición y de autodefinición de control.

Una cosa es la recopilación de datos y otra es su análisis e interpretación. A ese ejercicio consagra el autor la cuarta parte de su libro, analizando los resultados arrojados por los encuestados de los tres pueblos, donde muestra a José María Morelos, Collantes y El Ciruelo. Todos ellos de la costa chica del estado de Oaxaca (Pinotepa Nacional), México. Al final del análisis, el autor cruza los resultados para obtener elementos de condicionamiento externo y elementos intermedios de condicionamiento.

Si el prólogo funge como puerta de entrada al libro, el epílogo le sirve como puerta o ruta de evacuación. En realidad, es difícil salir de un libro como el que publicó el doctor Volpato, ya que la amplia bibliografía que sirve como postre, entretiene todavía al lector, así como los 26 anexos adjuntos. La biografía del autor, que viene en la penúltima página, en realidad sobra, porque el cuerpo del texto ya nos da un retrato intelectual bastante completo de él.

Por último, nos queda revelar una pregunta que nos hicimos a lo largo de la lectura de este libro. Está bien que se haya encontrado un método para contar a los negros en México, pero ¿qué tanto se podrá aplicar este método a los demás componentes culturales y ambientales de México? ¿Qué tan

universalizable es este método? Más puntual, ¿podríamos acudir a la zona de Polanco y decir a los residentes judíos: ¿venimos a contarlos con un nuevo método? ¿O preguntarles quién se define como judío y quién como israelita? ¿O entrar a un salón y aplicar la encuesta para saber cuántos son homosexuales y cuántos no? ¿Cuántos se definen gordos y cuántos se creen flacos? ¿Por qué aplicarlo únicamente a los negros?

En esta obra, Tristano Volpato muestra coraje y determinación al asumir la cuestión negra en México, pero, aún queda mucho por hacer. Demos a este libro el lugar que merece, porque es un gran aporte a la ciencia estadística, a la sociología y a la problemática social de la marginación sistemática de los negros en México.

A nuestros hermanos negros de México, lanzamos el siguiente mensaje: No nos quedemos estancados en una reivindicación estéril de la identidad o reconocimiento. Ya somos parte de un todo que se llama México y el único camino es el de la asunción de una identidad combinada, mestizada, pero no desde lo que nos imponga la raza "superior" de ayer, sino desde la que asumimos como nuestra.

Concluyo con esta frase de Cheikh Hamidou Kane, de su novela *L'aventure Ambiguë*, "Ya no soy un *dialobé* distinto frente a un Occidente distinto, me volví ambos".



V. CARPETA GRÁFICA

MIRADAS QUE INTERPELAN: EL PODER DEL ROSTRO

Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes*

La serie de imágenes que aquí presentamos son rostros moches finamente trabajados en cerámica multicolor, en una obra de arte que perdura hasta nuestros días. Muestra rostros indígenas prehispánicos atrapados, aunque tal vez menos desfigurados que los hombres que representan: reales, actuales y pertenecientes a esas culturas en continuos y complejos procesos de reacomodo social y reconfiguración cultural.

Las vasijas-botellas rituales nos revelan pormenores de una cotidianidad escrupulosamente detallada. Sobresalen por su realismo y por la penetrante mirada de sus rostros, que parecen interpelarnos desde la distancia. El énfasis minucioso de las sonrisas, las arrugas, los párpados, las mejillas, la barba; es decir, la expresión del conjunto, evoca aquella ordinariedad que es ahora extraordinaria.

Los objetos pertenecen a la cultura mochica, de Perú, que data de épocas preincaicas, siglos II y V de la era cristiana, aproximadamente. Las fotografías se tomaron en el Museo Arqueológico Larco, en Lima.

* Universidad Intercontinental, México.

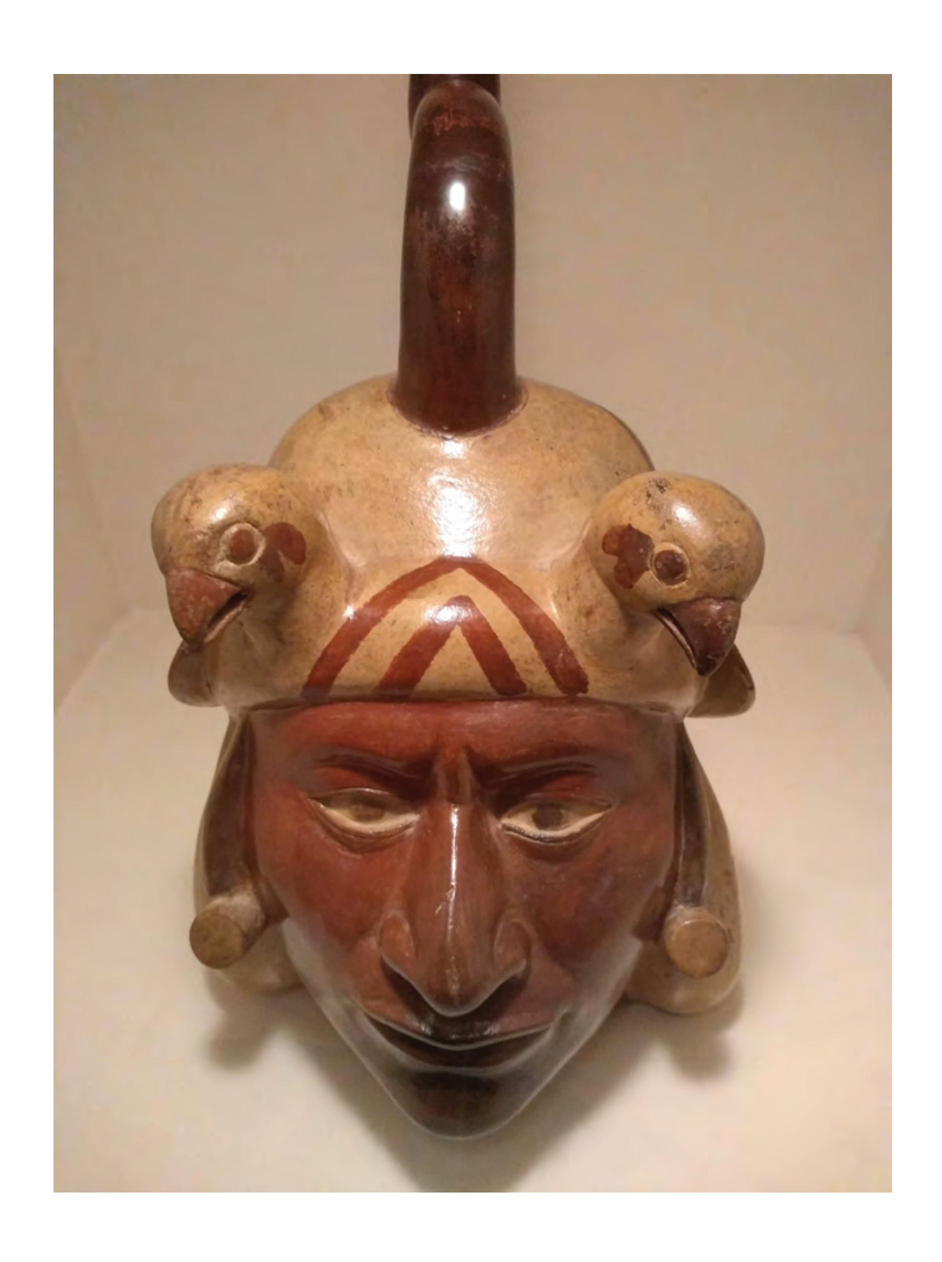


Foto 1. Vasija ritual con ornamento
de aves en alto relieve.
Cultura mochica, siglos II-V a. C.
Museo Arqueológico Larco, Lima.
AUTOR: Ramiro A. Gómez Arzapalo Dorantes, 2019.



Foto 2. Vasija ritual sin ornamentos. Cultura mochica, siglos II-V a. C. Museo Arqueológico Larco, Lima. Autor: Ramiro A. Gómez Arzapalo Dorantes, 2019.



Foto 3. Vasija ritual con ornamento de aves en alto relieve y pendientes. Cultura mochica, siglos II-V a. C. Museo Arqueológico Larco, Lima.
Autor: Ramiro A. Gómez Arzapalo Dorantes, 2019.



Foto 4. Vasija ritual con ornamento de jaguar en alto relieve al centro del tocado. Cultura mochica, siglos II-V a. C. Museo Arqueológico Larco, Lima. AUTOR: Ramiro A. Gómez Arzapalo Dorantes, 2019.



Foto 5. Vasija ritual con dibujos decorativos en el tocado. Cultura mochica, siglos II-V a. C. Museo Arqueológico Larco, Lima. AUTOR: Ramiro A. Gómez Arzapalo Dorantes, 2019.

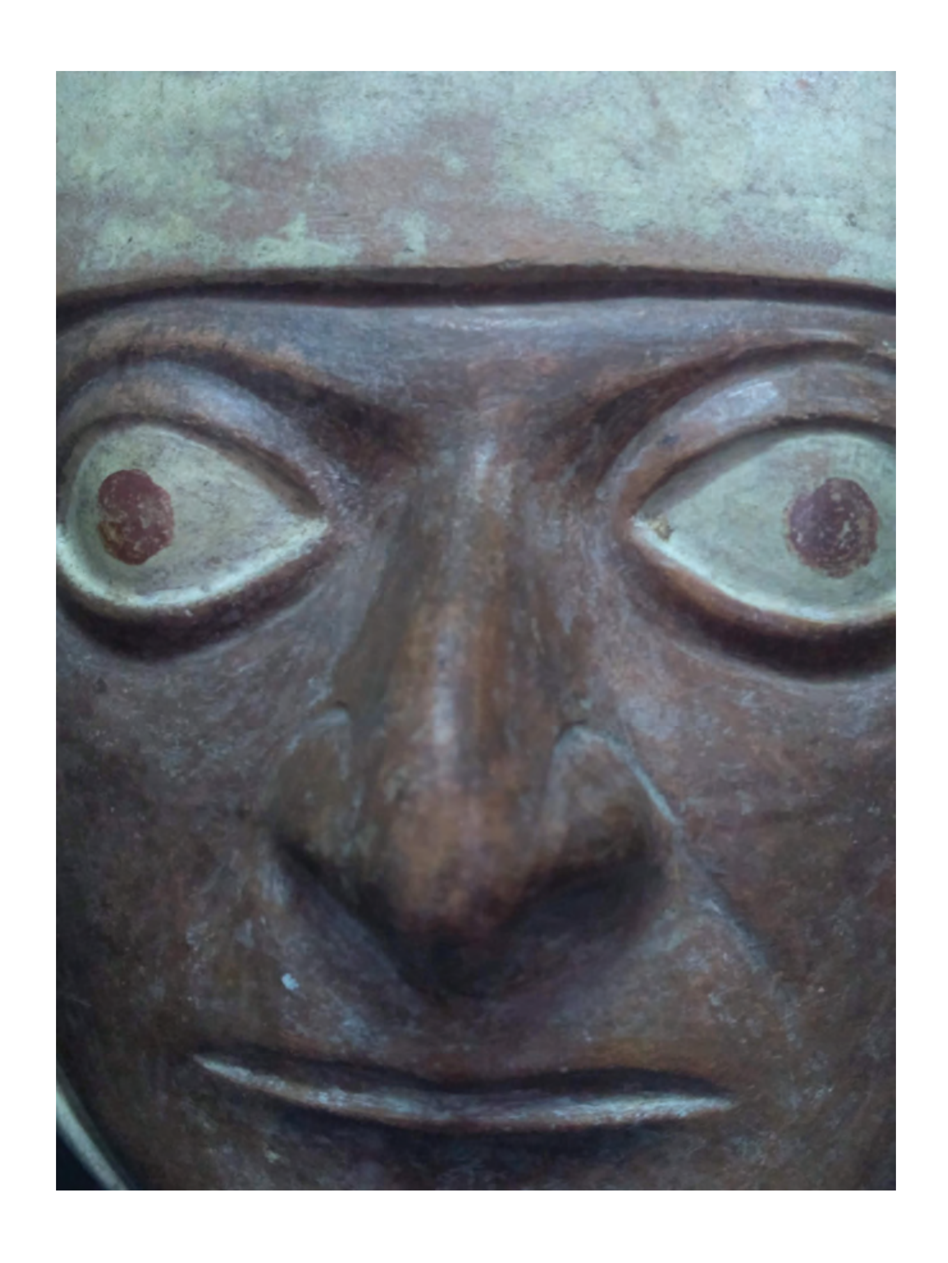


Foto 6. Vasija ritual (detalle). Cultura mochica, siglos ii-v a. C. Museo Arqueológico Larco, Lima. Autor: Ramiro A. Gómez Arzapalo Dorantes, 2019.



Foto 7. Vasija ritual con manto. Cultura mochica, siglos II-V a. C. Museo Arqueológico Larco, Lima. Autor: Ramiro A. Gómez Arzapalo Dorantes, 2019.



Foto 8. Vasija ritual (detalle) con dibujo de cejas, pestañas y bigote. Cultura mochica, siglos ii-v a. C. Museo Arqueológico Larco, Lima. Autor: Ramiro A. Gómez Arzapalo Dorantes, 2019.



Bases

1. Los artículos deberán considerar el perfil de cada sección que conforma la revista:
   - Monográfica.
   - *Dossier*: en relación con cuatro líneas de pensamiento: Filosofía de la cultura, Hermenéutica filosófica, Pensamiento de inspiración cristiana y Tradición clásica. El artículo puede versar sobre una sola de estas líneas, sobre la confluencia de dos, tres o bien las cuatro.
   - Arte y religión: incluye textos relacionados con esta temática.
   - Reseñas: pueden ser expositivas o de comentario; deberán versar sobre libros de filosofía, arte o religión de no más de tres años de haber sido publicados.
2. Sólo se aceptará un artículo inédito por autor.
3. Sólo se aceptarán artículos en español; los textos que incluyan pasajes en un idioma distinto deberán presentar también la traducción al español.
4. No se reciben ensayos o artículos sin aparato crítico.
5. Los artículos deberán tener una extensión mínima de 10 cuartillas y máxima de 20, escritas por una sola cara en *Times New Roman* 12, a renglón y medio. En el caso de las reseñas, la extensión será entre 3 y 4 cuartillas si es expositiva, y entre 8 y 10 si es de comentario.
6. Las notas a pie de página deberán registrarse indicando: Nombre y apellido (no abreviados) del autor, título de la obra, lugar, editorial, año y número de página(s).
7. Cada trabajo —excepto reseñas— deberá incluir resumen del artículo, no mayor de 7 líneas, y palabras clave —no incluidas en el título— ambos en español y en inglés.
8. Los artículos deberán enviarse a *Intersticios*, Universidad Intercontinental, Insurgentes Sur 4303, Santa Úrsula Xitla, 14420, por internet, a intersticios@uic.edu.mx. Debe incluirse nombre del autor, departamento/escuela e institución/universidad a que pertenece, y país.
9. Los artículos se someterán a doble arbitraje ciego del Consejo Editorial de la revista y, una vez publicados, serán propiedad de la Universidad Intercontinental.
10. En caso de ser aceptado, el artículo se someterá a corrección de estilo y, una vez publicado, el autor recibirá un ejemplar del número en el que aparezca.
11. Los artículos que no cumplan con lo señalado en los puntos 3, 4, 5 y 6 de esta convocatoria serán devueltos y se aceptarán sólo hasta cubrir todos los requisitos indicados.
12. Cualquier situación no contemplada en la actual convocatoria quedará al juicio del Consejo Editorial.

ÍNDICE


1665-7551